Experiencia de la ausencia

Incapacidad científica para abordar lo prerreflexivo

Oriol Alonso Cano

Presentación de Rafael Argullol

ANTHROPOS

EXPERIENCIA DE LA AUSENCIA

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS

F I L O S O F Í A

95

grupo editorial
siglo veintiuno

siglo xxi editores, méxico
CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS, 04310 MÉXICO, DF
www.sigloxxieditores.com.mx

siglo xxi editores, argentina
GUATEMALA 4824, C1425BUP, BUENOS AIRES, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

anthropos editorial
LEPANT 241-243, 08013 BARCELONA, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

Oriol Alonso Cano

EXPERIENCIA DE LA AUSENCIA

Incapacidad científica para abordar lo prerreflexivo

Presentación de Rafael Argullol

ANTHROPOS

Experiencia de la ausencia : Incapacidad científica para abordar lo prerreflexivo / Oriol Alonso Cano ; presentación de Rafael Argullol. — Barcelona : Anthropos Editorial, 2015
317 p. ; 21 cm. (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 95)

Bibliografía p. 305-313
ISBN 978-84-16421-12-1

1. Filosofía: metafísica y ontología 2. Filosofía: epistemología y teoría del conocimiento 3. Teoría del arte 4. Neurología y neurofisiología clínicas I. Argullol, Rafael, pres. II. Título III. Colección

Portada: *On the fringe of the production process*,
ilustración cortesía de Max de Esteban, 2013

Primera edición: 2015

© Oriol Alonso Cano, 2015
© Anthropos Editorial. Nariño, S.L., 2015
Edita: Anthropos Editorial. Barcelona
www.anthropos-editorial.com
ISBN: 978-84-16421-12-1
Depósito legal: B. 20.661-2015
Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial
(Nariño, S.L.), Barcelona. Tel.: (+34) 93 697 22 96
Impresión: Lavel Industria Gráfica, S.A., Madrid

Impreso en España - *Printed in Spain*

Todos los derechos reservados. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 917021970/932720447).

A mis padres y a mi hermana

PRESENTACIÓN

El texto de Oriol Alonso Cano que ahora se publica recorre un escenario viejo como la primera respuesta del hombre y nuevo como su última pregunta. Es natural, por tanto, que se camine por senderos paralelos: el marcado por los límites del conocimiento humano y el que viene señalado por las sucesivas tentativas de transgresión de estos límites. Aunque los especialistas acostumbran a tener claras las fronteras de su territorio, lo cierto es que la indagación en la naturaleza del hombre exige, cada vez con más frecuencia, el recurso a las travesías inciertas que desafían la rigidez de las clasificaciones.

Entre los muchos méritos del libro de Oriol Alonso Cano uno de los más decisivos es haber aceptado este desafío, combinando, con prudencia y audacia simultáneamente, las posibilidades de ciencia, filosofía y arte. En la época en que la gran epopeya de la neurología, que nos introduce en el universo interior del cerebro, no siempre va acompañada de una exaltación de la inteligencia y de la sensibilidad parece recomendable, como hace Oriol Alonso Cano, volver a establecer la genealogía de algunos de los grandes temas de la reflexión humana. Nuestro tiempo, a menudo atrapado en sus propias paradojas, requiere nuevas perspectivas utópicas, nuevos deseos, por más que nuestra cultura parezca escarmentada ante el trágico fin de las utopías románticas e ilustradas.

La obra de Oriol Alonso Cano incide en esta búsqueda de renovados horizontes para el ser individual y para la colectividad humana. Lo estético aparece, una vez más, como el puente de comunicación entre nuestras dimensiones intelectual y

moral. Se trata, en consecuencia, de una lectura completamente recomendable. El lector encontrará en este texto lleno de conocimiento, tanto de atrevimiento en las preguntas como catarsis en las respuestas. Y esto es, en definitiva, lo que pedimos a la filosofía.

RAFAEL ARGULLOL
Barcelona, 2014

INTRODUCCIÓN

La investigación que se presenta a continuación tiene como objetivo elucidar una de las problemáticas más relevantes de la historia de la cultura, a saber: ¿puede defenderse la existencia de un estrato prerreflexivo, antepredicativo y, por consiguiente, no constituido por la conciencia del sujeto, o bien, por el contrario, se niega el estatuto de validez de dicho ámbito de la experiencia y, por ende, se defiende una perspectiva triunfalista de los poderes constituyentes de la subjetividad?

Esta cuestión acerca de la existencia de este estrato de la experiencia del sujeto, nos conduce rápidamente a una explosión de problemáticas de enorme calado: otorgando una validez ontológica a este ámbito de la experiencia, ¿puede ser apresado?, ¿tiene validez la lógica de la representación ante esta realidad prístina?, ¿puede la disciplina científica ocuparse de ese horizonte y, por consiguiente, tipificarlo?, ¿el discurso científico puede captar ese ámbito, describirlo y, consecuentemente, ofrecer una explicación diáfana de cualquier ámbito de la experiencia del sujeto?

Esta última cuestión es de ingente relevancia, dado el actual contexto social y académico. Hoy en día, el discurso neurocientífico se encarga de las cuestiones relacionadas con la experiencia del sujeto, y se ha llevado todos los reconocimientos por sus múltiples hallazgos. Ahora bien, en el seno de la propia disciplina neurocientífica, tal y como se observará en el estudio, se ha abierto una fractura, por lo que concierne a las estipulaciones de los diferentes ámbitos de la experiencia.

Así pues, la problemática podría resumirse de la siguiente forma: ¿existe un estrato prerreflexivo del experienciar del suje-

to? Si existe, ¿puede la lógica de la representación, propia del discurso científico, dar cuenta de él?

Nuestra investigación colegirá que, efectivamente, existe un ámbito de la experiencia que no ha sido constituido por el sujeto. Ahora bien, este estrato pretético, tal y como se demostrará en el estudio, jamás podrá ser alcanzado por una lógica representacional, entendida ésta desde el punto de vista tradicional de que el concepto rígido, estático y anquilosado, puede expresar, con todas las garantías, la plenitud de cualquier realidad —lógica que defiende la disciplina científica.

Para demostrar esta tesis el estudio, en una primera instancia, realizará un lacónico recorrido histórico acerca de las diferentes perspectivas planteadas de la existencia de la experiencia *en estado naciente*, así como de la incapacidad del pensamiento para poder abordar dicho estrato.

En particular, la investigación, en este primer tramo, realizará una breve consideración por ciertas disputas de la filosofía medieval (por ejemplo, la confrontación entre la corriente *gnóstica*, que defendía la potencia de las fuerzas cognoscitivas del sujeto, en tanto que estas podían dar cuenta de todos los *dogmas de fe*, y los *antidialécticos*, cuya oposición radical a toda capacidad epistémica del sujeto para con las cuestiones vinculadas con la fe, significó un duro ataque a la perspectiva gnóstica), a la entronización de la subjetividad intelectualista, por parte de Descartes, a las vías que abren a un horizonte al margen de la conceptualidad, las propuestas de Hume y Kant; el rechazo de la filosofía, en tanto que pensamiento deductivo que opera con conceptos, tanto de Hölderlin, Leopardi, Jacobi, Kierkegaard, Schopenhauer, Stirner, entre otros. A su vez, se observarán ciertas consideraciones contemporáneas de Nietzsche, Benjamin, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Heidegger, Lévinas, Nagel y demás autores que defenderán la inoperancia del pensamiento cientificista, en tanto que este adolece de la capacidad de dar cuenta de todos los aspectos de la realidad.

Sin embargo, en este recorrido histórico, se dará una especial atención a los planteamientos de H. Bergson y M. Merleau-Ponty, en tanto que constituyen dos perspectivas que defienden, por un lado, un horizonte antepredicativo de la experiencia, y, por otro, representan un ataque al pensamiento conceptual y científico, de una forma más radical pero, a la vez, más ilustrativa, que cual-

quier otra alternativa. La propuesta que plantean ambos autores, desde el punto de vista de este estudio, se erige en esencial para comprender la problemática que nos ocupa, así como apreciar todo aquello que se pretende demostrar en dicha investigación.

Una vez observada esta cuestión, desde un punto de vista histórico, la investigación planteará cómo, en la actualidad, se pretende explicar ese horizonte prerreflexivo de la experiencia. En particular, en este tramo, se observará como el discurso de las neurociencias se ha erigido en el discurso imperante respecto al estudio de cualquier ámbito de la experiencia, y como fracasa en su intento de elucidar todo ámbito de la experiencia prelógica. Se observará como el experimentalismo que rige a la neurociencia impedirá alcanzar un estrato originario del experienciar, así como se sacarán a la luz las diferentes aporías a las que nos conduce el discurso neurocientífico (caída en un fenomenalismo de difícil solución) y que le cerrarán la puerta de entrada a la experiencia *en estado naciente*. De la mano de Popper, Feyerabend, Rorty, Quine, Davidson, se analizará de qué manera el discurso neurocientífico se instaura en una lógica de *totalitarismo discursivo* así como su incapacidad de abordar la experiencia.

Una vez planteada la existencia de este estrato prístino de la experiencia, así como la imposibilidad del discurso cientificista de dar cuenta de él, se planteará la posibilidad de si el discurso filosófico es capaz de alcanzar dicho ámbito. Para elucidar esta cuestión, se sacarán a la luz un ingente número de cuestiones esenciales: en primer lugar, el pensamiento, en tanto que opera con conceptos, ¿puede alcanzar este estadio naciente de la experiencia? En este punto deberán aclararse ciertas cuestiones relacionadas con la naturaleza del *concepto*. La realidad conceptual, ¿debe entenderse desde un punto de vista en el que reina el carácter estático (versión que impera en el reino de las ciencias con la eterna pesquisa de la generabilidad de los conceptos cientificistas, como uno de los principios básicos que determinan si un saber puede ser considerado científico o mera superchería), o bien, por el contrario, debe ser entendida desde una perspectiva historicista, dinámica, fluida (tal y como se plantean Feyerabend, Gramsci, Vattimo, Blumenberg, Lukács o Koselleck, entre otros). El concepto, ¿se anquilosa o deviene? Esta cuestión tiene una ingente relevancia en tanto que la versión del concepto estático, *muerto*, petrificado, jamás será capaz de alcanzar un hori-

zonte prístino de la realidad. En cambio, como se observará en el estudio, una perspectiva *viva,* fluida, de la realidad conceptual, podrá acercarse y palpar, aunque sea tangencialmente, esa realidad protorreflexiva.

En segundo término, ¿es posible hablar de una disciplina imperante que sea capaz de ocuparse de la totalidad de la experiencia o bien debe estipularse un diálogo constante y perpetuo entre las diferentes disciplinas? Como se observará a lo largo del estudio, se apostará por una multiplicidad metodológica entendida en términos de *quiasmo metodológico*, es decir, de constante y perpetuo diálogo entre los diversos paradigmas metodológicos. Se trata de ajustarse a una interpenetración e imbricación recíproca de perspectivas para, de esta forma, poder generar las condiciones de posibilidad de los conceptos históricos anteriormente comentados.

Para defender dicha riqueza metodológica, se pondrá el ejemplo de la experiencia estética, como una instancia que nos aproxima a la experiencia prístina del sujeto. En particular, siguiendo las tesis de Cage, se observará como el arte, en general, y la música en particular, se yergue en un instrumento encargado de producir realidad y, por ende, experiencia. En tanto que producción experiencial, y, por consiguiente, en tanto que *praxis*, el arte deberá interactuar con el resto de disciplinas para, de esta manera, materializar el producto dotado de mayor riqueza ontológica posible.

Esta interacción, como se observará, será esencial para no (re)caer en los errores del cientificismo, que, en su prurito de legitimarse como paradigma hegemónico, amputa de raíz la experiencia, convirtiéndola en una instancia deshumanizada y burocratizada.

La investigación defenderá, en última instancia, la necesidad de un cuestionamiento radical perpetuo, de una *interrogación continua*, por parte del pensamiento filosófico, si quiere ofrecer una explicación rigurosa de la experiencia prístina. Se observará que la noción dinámica del concepto, que debe traducir esa experiencia, persigue la huella, el rastro del hontanar de la experiencia. Sin embargo, se tratará de un fenómeno que ha acontecido y, por esa razón, el concepto solo puede buscar, en los sucedáneos, el vestigio de esa experiencia prístina. Consiguientemente, el discurso filosófico, si pretende apresar ese estrato prerreflexivo de la expe-

riencia, por un lado, deberá interrogar continuamente acerca de su validez, y, por el otro, deberá elaborar conceptos más fluidos, dinámicos, que sean capaces de salvar esa distancia irremediable entre la génesis de la experiencia y la experiencia conceptualizada.

* * *

Antes de dar por finalizada la introducción de esta investigación, y, por consiguiente, dar el pistoletazo de salida al primer capítulo de la misma, debe ser justo señalar la gratitud contraída con todos aquellos que han hecho posible la materialización de este estudio. En primer término, reseñar mi gratitud para con mis padres, por apostar hasta el final por la educación, y de Arantxa Alonso Cano, quien me introdujo pacientemente al mundo de la especulación. Además de hermana, su amistad y confidencia han resultado *conditio sine qua non* en mi vida (y luego en la investigación). A Coral Borrell Alonso por ser esa pequeña gran luz que ilumina toda mi vida (y la investigación). En cada palabra del estudio brota una chispa de su ingente vitalidad y fulgor.

Resaltar, a continuación, la deuda contraída con Rafael Argullol, expresado en términos heideggerianos, en señal de amistad y veneración. Por erigirse en un verdadero maestro que ha guiado los desvaríos de quien les escribe y que ha deambulado tanto espectralmente (en forma de libros, correos...) como físicamente, a lo largo de todos estos años. Muchas gracias por siempre estar ahí, tanto académica como (sobre todo) personalmente.

A Manuel Cruz por toda su generosidad y sabiduría demostrada en estos años.

A Josep Maria Bech, Salvi Turró y Miguel Morey por ser referentes en mi itinerario de estudiante en la licenciatura de filosofía. Sin sus lecciones, ni el fantasma de dicho trabajo de investigación se hubiese generado para asediar mi mente. A Santiago Zabala por su amistad y compañerismo a lo largo de la travesía intelectual y personal.

A Héctor García de Frutos por nuestras ingentes e inacabables charlas acerca de lo Real, lo Imaginario, lo Simbólico, así como por su apoyo constante en diversas travesías existenciales. A su vez, a Iván Sánchez Moreno, por la amistad contraída y por su sabiduría que he tenido el honor de vivir y gozar, en primera persona, para con la historia de la Psicología.

Joan, Marçal, Sandra, Isaac, Bea, Andrea, Edgar, Carlos, Valerià y todos aquellos que tuvimos el enorme privilegio de pertenecer a la promoción del 2002 y que compartimos tan buenos (y algún que otro mal) momentos. Todas las horas invertidas en conversaciones de bar o de biblioteca, se han constituido en estimulantes ideas que han jugado el papel de acicate para un gran número de las cuestiones abordadas en la investigación.

Y a todos aquellos que tienen en sus manos, gracias a la fuerza del azar o el empuje del deseo, que poseen una obra *proprio Marte, propiis auspiciis, proprio stipendio*.

1

EL RECORRIDO DE UN FRACASO: BREVE HISTORIA DE LA INCAPACIDAD CIENTÍFICA PARA ABORDAR LA EXPERIENCIA PRERREFLEXIVA

1.1. **Génesis de la ruptura**

Esta investigación pretende ofrecer al lector una determinada solución a uno de los debates más apasionantes de la historia de la filosofía. En particular, dicha temática hace referencia al hecho de si el pensamiento lógico-discursivo es capaz de abarcar todos los aspectos de la realidad de la experiencia, o bien, por el contrario, existe una determinada dimensión que jamás ha sido constituido por la conciencia y, por consiguiente, resulta ignota al pensamiento reflexivo. Expresado en otros términos, ¿debe defenderse una actitud triunfalista respecto el conocimiento científico-racionalista, por lo que concierne a su trato con la experiencia del sujeto, o bien deben demarcarse toda una serie de fronteras que limiten el ámbito de la racionalidad?

Este debate, que cobró enorme importancia en el momento en que Richard Avenarius, en 1891, desarrolló el problema del *concepto natural del mundo* y, posteriormente, Husserl tematizó en su célebre concepción de la *Lebenswelt*, no se circunscribe únicamente en la contemporaneidad. Es decir, la problemática de la existencia de un determinado estrato de la experiencia que jamás será alcanzada por el pensamiento racional, tiene sus raíces en la disputa medieval entre las relaciones que pueden establecerse entre la racionalidad y la fe.

Si se dirige una lacónica mirada a la filosofía medieval, podrá apreciarse como la *disputatio* entre aquellos que afirman la potencia del aparato cognoscitivo en el momento de abarcar las verdades reveladas, por un lado, y, por el otro, aquellos pensadores que rechazan la capacidad racional del sujeto ya que todo aquello

que hace referencia a la divinidad va más allá del ámbito epistemológico,[1] goza de una enorme relevancia. Expresado en otras palabras, en la filosofía medieval se inicia toda una especulación que pretende estudiar los límites que tiene toda estructura racional del sujeto respecto a su capacidad de experienciar las verdades reveladas. La pregunta es tajante: la capacidad cognoscitiva del sujeto, ¿puede abarcar una realidad que va más allá de los límites del entendimiento, o bien, por el contrario, debe claudicar ante esta pretensión y resignarse a ocuparse de todo aquello que se erige en el aspecto somero de la realidad y la experiencia?

Sin embargo, tras la irrupción de la ciencia renacentista, así como del planteamiento subjetivista de Descartes, este debate parecía haber finalizado. Es evidente, a la sazón de dichos paradigmas, que el sujeto puede captar todos los aspectos de la realidad, desde un punto de vista cognoscitivo, puesto que, en el fondo, el propio sujeto se erigirá en la única realidad que goza de una certeza absoluta. Toda certidumbre que se obtenga de la realidad objetiva dependerá, en última instancia, de la institución intelectual del sujeto. La cuestión se radicaliza de tal manera que Descartes llega a afirmar que de la realidad circundante no se tiene un conocimiento absoluto (se necesita recurrir a la existencia de Dios para poder demostrar su existencia), a diferencia de la realidad subjetiva.

---

1. Es relevante apreciar, por ejemplo, como en el seno de los *apologistas* del siglo II ya se establecen toda una serie de disputas sobre esta temática. Si Justino, por ejemplo, afirmaba la importancia de la luz de la razón en el momento de ocuparse de las verdades reveladas por Cristo, y defendía el papel de la filosofía en el momento de tratar ciertas cuestiones dogmáticas, su continuador Taciano, rechazaba toda esta visión para afirmar que el pensamiento filosófico era incompatible con los dogmas cristianos acerca de la inmortalidad del alma y de la resurrección de Cristo.

No obstante, este debate no se centra única y exclusivamente en los *apologistas*. Posteriormente emergerán los *gnosticos* para afirmar una racionalización de la fe para, ulteriormente emerger San Ireneo y rechazar toda esta visión al afirmar que la inteligencia debe limitarse a investigar los misterios revelados por Dios, pero jamás podrá legitimar los dogmas.

Otro ejemplo lo podemos hallar en el rechazo de San Anselmo para con los *antidialécticos* (en especial, contra Pedro Damián). Si bien estos autores defendían que la especulación era incapaz de demostrar los dogmas, San Anselmo buscaba comprender aquello en lo que creía (*fides quarens intellectum*).

Todo el periodo medieval puede ser leído como la disputa acerca de cómo es posible abarcar mediante la razón toda una serie de realidades que van más allá de los límites racionales.

Por consiguiente, a partir del pensamiento cartesiano, lo que se va a establecer es un enaltecimiento de la figura del sujeto. Ahora bien, esta subjetividad se va a definir exclusivamente en términos *epistemológicos*. Expresado en otras palabras, el sujeto pasa a ser una instancia cuya naturaleza es de *orden cogitativo* estructuralmente. La experiencia que tiene el sujeto, según Descartes, debe ser mediatizada por instancias racionales y, por ende, sus categorías epistémicas determinarán todo experienciar.

Si la *subjetividad pensante* pasa a ser el epicentro del discurso filosófico, el mundo tendrá un estatuto de *mundo del sujeto*, eliminando cualquier connotación del pensamiento antiguo de *mundo donde habita el sujeto*. Asimismo, al pensamiento le es otorgada la función de dar cuenta de todos los ámbitos de la realidad objetiva (y subjetiva). Mediante la potencia reflexiva, el sujeto puede demostrar, con absoluta certeza, todo aquello que configura la realidad externa e interna. Su experiencia, como se apuntaba con anterioridad, pasa a estar configurada por la racionalidad.

Sin embargo, el problema que se establece, a raíz de esta entronización de la realidad subjetiva, radica en el hecho que únicamente se podrá conocer la realidad, en tanto y cuanto es objeto de la reflexión, no obstante, aquello que ella sea en su absoluta mismisidad, siempre le resultará al sujeto ignoto. De esta forma, emergerán toda una serie de discursos que intentarán problematizar este presunto imperio del sujeto pensante, y de su capacidad para abarcar racionalmente todos los ámbitos de la experiencia. En este contexto es donde adquieren una enorme relevancia las tesis de Hume y Kant donde, de nuevo, se abrirá la discusión acerca de la potencia del aparato cognoscitivo del sujeto en el momento de determinar su experiencia. El conocimiento del sujeto única y exclusivamente puede hacer referencia a todo aquel material que sea organizado por el entendimiento. Aquello que escapa de las estructuras a priori, tanto de la sensibilidad como del entendimiento, jamás podrá ser conocido.

Expresado en otros términos, con el pensamiento kantiano se abrirán dos vías de trabajo que tendrán una enorme importancia en el problema que nos ocupa. En primer lugar, se afirmará la existencia de un ámbito de la realidad (*realidad fenoménica*) que hace referencia a la realidad para el sujeto, a su experiencia. Sin embargo, también se afirmará todo un horizonte de la realidad que se escabulle de los límites de las categorías del

entendimiento y de las formas de la sensibilidad. Por consiguiente, habría, para Kant, una región de la realidad que no es susceptible a ser aprehendida por el aparato categorial del entendimiento (*realidad nouménica*).[2]

A su vez, y en segundo lugar, se abrirá la vía que afirmará la primacía de la subjetividad transcendental entendiéndola como la instancia que configura la realidad. Dicho en otros términos, se forjará la actitud de que la realidad objetiva viene determinada por las estructuras epistémicos del sujeto transcendental kantiano. No existirá ningún ámbito de lo real que escape de las prestaciones constituyentes de la conciencia. Esta última manera de interpretar el sujeto transcendental kantiano es el camino que abrirá Reinhold y, ulteriormente, continuará Fichte.

1.2. **La explosión de la razón: Modernidad y Romanticismo**

Ahora bien, la primera manera de abordar el problema, heredado del discurso kantiano, será seguida por toda una serie de autores que criticarán de forma exacerbada el imperio de la racionalidad y del cientificismo, en el momento de determinar la experiencia del sujeto.

Dentro de estos autores, es notorio destacar la visceral crítica que formuló Keats a la razón matematizante propia de la ciencia newtoniana. Apelando a la preponderancia del *Ecstasy*, en tanto y cuanto se yergue en el fundamento de la autentica experiencia de lo sublime, así como su defensa de la *Romantic Imagination*, como el modo más preciso para aproximarse y palpar la experiencia originaria, la poesía de Keats se erige en un duro ataque al reduccionismo geométrico de la experiencia, que se establece a raíz de la propuesta de Newton.[3]

---

2. El *noumenon*, para Kant, hace referencia a todo aquel contexto de la realidad que no puede ser abarcado por las categorías del entendimiento. Sería necesaria una *intuición intelectual*, tal y como afirma en alguna que otra ocasión en su *Crítica de la razón pura*, para poder alcanzar esa realidad. En particular, para Kant el *noumenon* es un concepto límite, de aplicación negativa, para demarcar la sensibilidad.

3. Célebre anécdota la que nos viene legada en torno al rechazo visceral de Keats al universo matematizado que había inaugurado Newton. Dicha anécdota hace referencia al famoso brindis tabernario, que efectuaban Keats y

Goethe, Poe, Wordsworth, Prévost, los hermanos Schlegel, Novalis y un ingente número de autores se posicionarán junto a Keats al atacar la incapacidad de la razón y de la disciplina científica para captar la experiencia originaria del sujeto. Para estos autores, la ciencia y, su correlato, la racionalidad, transitan exclusivamente por un contexto de *naturaleza y experiencia muerta*. La dinamicidad y fulgor de la experiencia específica e inconmensurable del sujeto, se escapa de las pétreas redes conceptuales, dado que la desborda por todos los lados. La realidad conceptual solo puede ocuparse de un determinado ámbito de la experiencia (generalmente, el ámbito anquilosado y, por consiguiente, no originario).

Si dirigimos la atención al discurso de Schiller, se observará que, la única manera que tiene el individuo de poder gozar de una experiencia plena y absoluta, radica en hallar una unidad, a pesar de las escisiones evidentes del sujeto. En la *unificación de la experiencia*, y, por ende, en el establecimiento de una *filosofía de la unificación* (*Vereinigungsphilosophie*), se encontrará la plenitud del sujeto.

Cualquier escisión del individuo remite, en última instancia, a la fractura básica entre el *impulso formal* (*Formtrieb*) y el *impulso material* (*o sensible*) (*sinnlichen Trieb, Sachtrieb*).[4] El *impulso formal* es aquel que tiene una preponderancia epistemológica ya que se encargaría de conceptualizar los datos sensibles que le proporciona el *impulso material*. Dicho de otra manera, el impulso material...

> [...] solo da lugar a casos, el otro (*formal*) dicta leyes; leyes para el juicio, si se trata de conocimientos, leyes para la voluntad, si se trata de hechos.[5]

El sujeto en el que domina el *impulso formal*, niega todo aquello que hace referencia a lo afectivo. Llevado al límite, este sujeto debe identificarse con el *bárbaro*, en tanto y cuanto lo somete

---

Charles Lamb, en contra de la figura de Newton. En particular, el grito de brindis rezaba de la siguiente forma: «¡Malditas sean las matemáticas!». Véase: Argullol, R. *El héroe y el único*, Barcelona, Acantilado, 2008.

4. Schiller denominaba a este impulso *Sachtrieb* —impulso objetivo—, en una primera instancia. Posteriormente, merced a las sugerencias de Corner, decidió no utilizar más esta designación un tanto confusa.

5. Schiller, F. *Kallias* (edición bilingüe), Barcelona, Anthropos, 1999, p. 206.

todo a los dictámenes de la razón. No obstante, la actitud inversa, donde las pasiones y la materialidad tienen la hegemonía, nos conduce a una situación de conducta *salvaje*. Expresado en otros términos,

> [...] el hombre puede oponerse a sí mismo de dos maneras: o bien como salvaje, si sus sentimientos dominan a sus principios; o bien como bárbaro, si sus principios destruyen a sus sentimientos. El salvaje desprecia la cultura y considera la naturaleza como su señor absoluto; el bárbaro se burla de la naturaleza y la difama.[6]

Es notorio destacar que la disciplina científica se encuentra ubicada en el territorio del dominio del *impulso formal*, y, por ende, siempre se mueve por un contexto de mera parcialidad. El discurso científico busca establecer leyes entre los distintos fenómenos y olvidarse del aspecto material y afectivo de la experiencia. Por ese motivo, la formalidad será la instancia que prevalezca en la ciencia. Así pues, puede afirmarse sin ambages que el sujeto que se dedica a la ciencia, o bien aquel que contempla la naturaleza y su experiencia a partir de sus esquematismos racionales, puede ser considerado de *bárbaro*.

Para Schiller, el sujeto, y la forma que tiene de abarcar su experiencia, oscila constantemente entre ambos polos: entre la *barbarie y el salvajismo*. Por consiguiente, la experiencia plena y unificada debería ser capaz de aunar ambas modalidades. No obstante, esta unión no debe ser entendida en términos de mera yuxtaposición o síntesis, donde las partes se unen de un modo externo entre sí. Para Schiller la *unificación de la experiencia* se efectúa a partir de la *Aufhebung*[7] que se lleva a cabo en la experiencia artística. El arte produce la unidad de la experiencia, eliminando cualquier tipo de oposición, puesto que genera una armonía entre las instancias que la configuran. De esta manera,

---

6. *Ibíd*., p. 134.

7. Recordemos que el concepto de *Aufhebung* tendría un triple sentido: Por un lado, hay la *conservación* de los elementos que constituyen la integración. Sin embargo, se produce la *negación* de la parcialidad de ambas instancias en tanto que el elemento integrado ya no hace referencia a la escisión, al estar los elementos parciales negados en su oposición. Finalmente, hay una *elevación* puesto que las dos elementos no son la mera suma de las partes, sino que se encuentran en un orden superior.

para Schiller, el hombre completo, y por consiguiente, la consecución de la experiencia originaria y plena, únicamente podrá ser alcanzada a partir de una educación estética.

Hölderlin sigue las directrices que marca Schiller y nos remite al concepto de *Urteil* (juicio) para destacar la existencia de una experiencia originaria. Según su perspectiva, el lenguaje de la cientificidad, en general, y del pensamiento, en particular, que pretenden abarcar la totalidad de lo real, se caracteriza por el establecimiento de juicios. Sin embargo, Hölderlin, que juega con el término, asevera que el juicio (*Urteil*) no deja de ser más que una partición, una fragmentación originaria (*Ur-teil*). Expresado en otras palabras, el juicio, que se fundamenta en la relación entre los conceptos, efectúa una descomposición de la realidad originaria, en el momento en que pretende apresarla.

Si el lenguaje conceptual no puede capturar esta experiencia prístina, la *unidad originaria* se hará presente a través de la *intuición*. Dicha *intuición* no hace referencia a la *intuición empírica* kantiana, sino que, más bien, apela a una *intuición intelectual*. No obstante, lejos de enmarañarse en cuestiones epistemológicas, esta *intuición intelectual* captará al ser originario de una forma no discursiva. A su vez, para explicitar la *intuición intelectual*, acogerá la tesis schilleriana de que únicamente la experiencia estética puede ser el fundamento de dicha intuición. El arte no acepta los juicios apofácticos puesto que el experienciar estético tiene un valor ontológico distinto al de las experiencias de las sensaciones empíricas. Por consiguiente, la auténtica experiencia del sujeto única y exclusivamente puede darse en el horizonte estético.[8]

Leopardi se alineará junto con los detractores de la racionalidad moderna y de la racionalización del mundo y del experienciar

8. Tanto para Schiller como para Hölderlin (y podríamos decir que para la práctica totalidad de autores románticos —Keats, Poe, Schelling, Leopardi, Novalis...—, esta experiencia *unificada y originaria*, que pretenden captar a través del contexto estético, tiene un precedente: el pensamiento griego. La captación del auténtico modo de experienciar del sujeto, y por consiguiente, su capacidad para abarcar la plenitud de su experienciar, se fundamentaba, para el periodo helénico, en una íntima unión entre razón-naturaleza-verdad-pasiones. Para Hölderlin, esta experiencia prístina, jamás podrá volverse a producir. De esta forma, el modo de experienciar originario será irrepetible y, por ende inaccesible. Lo único a lo que puede aspirar el sujeto es rememorar aquella experiencia originaria que se produjo en el periodo griego, no obstante, *recordar* no implica *recuperar* la experiencia, para Hölderlin.

que ha efectuado la ciencia moderna. Denuncia «el moderno culto de la razón como fatua ceguera ante la esencia del hombre».[9] Junto con la religión de corte espiritualizante, la razón moderna se erige en uno de los adversarios más duros para intentar captar la verdadera forma de experienciar de la subjetividad. La razón analítica, que se establece con el discurso newtoniano, tal y como se apuntó, se separa de la naturaleza, para darle la espalda y cosificarla. Al operar de esta forma, la naturaleza se convierte en objeto de estudio, análisis y dominio. En este contexto, Leopardi contrapone la *Edad de la Razón*, propia de la Modernidad, a la *Edad de la Imaginación*, que reivindica su propuesta. Esta expresión hace referencia a la voluntad leopardiana de acercarse al estado primigenio de la experiencia en el que razón-naturaleza-verdad-sueño, están unidos y, por consiguiente, designan a la misma realidad.

Para alcanzar esa experiencia prístina, la capacidad del sujeto para generar *ilusiones* se convertirá en una instancia esencial. Para Leopardi, la *ilusión*,

> [...] en su sentido más genuino, es [...] una pura incitación a la vida, es decir, el único impulso que, más allá de las circunstancias morales, concilia, aunque sea momentáneamente, al hombre consigo mismo.[10]

Por ese motivo, todas las instancias del sujeto serán juzgadas a partir de su capacidad para generar *ilusiones*, para provocar la irrupción de las energías vitales. Incluso puede afirmarse que «la ilusión es, para el hombre, la única verdad que está en condiciones, no solo de conocer, sino también de sentir».[11] De esta forma, para Leopardi, el problema no se plantea en términos de verdad, considerando esta como un acuerdo de las ideas del sujeto con la realidad exterior, sino a partir del fenómeno de la *vitalidad*.

El hombre moderno, en tanto que la razón analítica, propia de la cientificidad, se ha convertido en su principal *leitmotiv*, es impotente en el momento de generar esos *valores de ilusión*. La racionalidad científica anquilosa la experiencia del sujeto y lo inhabilita en el momento de forjar las *ilusiones*. Expresado en otras palabras, la razón analítica sitúa al sujeto en el estado del *tedio*.

---

9. Argullol, R. *El héroe y el único*, *op. cit*., p. 189.
10. Argullol, R. *Sabiduría de la Ilusión*, Madrid, Taurus, 1994, p. 67.
11. *Ibíd*.

Para Leopardi, el tedio es descendiente directo de la soberbia ciega de la racionalidad científica «que ha restringido el ámbito de las ilusiones a su mínima expresión. Pero el tedio es, sobre todo, una consecuencia de la escisión entre las acciones y pensamientos».[12] Es en este punto donde se detecta la genealogía trágica del sujeto moderno: la escisión entre conocimiento y actividad impide el desarrollo completo del sujeto, así como la captación del estadio primigenio de la experiencia.

Para intentar remediar esta funesta situación, Leopardi apunta al *amor propio*, como instancia básica para generar *valores de ilusión* y, por consiguiente, alejarse de la visión parcial de la razón científica. El *amor propio* no debe ser entendido desde el limitado punto de vista de amor egocéntrico, sino que hace referencia a...

> [...] la expresión más esencial de la experiencia humana. Es el «instinto de vida», la tendencia espontánea a protagonizar, uno mismo, la vida. Por eso, en su sentido más puro, el amor propio supone un deseo infinito [...] un deseo de infinito.[13]

El sujeto debe romper con esa alienación de su *amor propio*, para, de esta forma, poder acceder a la auténtica experiencia. Ahora bien, este estrato prístino del experienciar, para Leopardi, haría referencia a la experiencia de la *nada*, la pura y desnuda verdad[14] de la existencia.[15] Dicho en otros términos,

> [...] la existencia es una anomalía, en el sentido literal y radical del término, algo que escapa a la normalidad, a la naturalidad que rige el curso de las cosas. La existencia es un accidente en el seno de la «sólida nada». Y desde esta accidentalidad lo existente es, por así decirlo, libremente arbitrario, desprovisto de porqué e implicando la posibilidad de lo inexistente.[16]

---

12. *Ibíd*., p. 70.
13. *Ibíd*.
14. En este punto, es necesario destacar la distinción que efectúa Leopardi entre la *verdad pura* —que es la Nada— y las *verdades que el hombre se otorga*. Leopardi se muestra especialmente beligerante con estas últimas ya que estas se han construido para falsear el conocimiento de la *verdad pura*. Dicho en otras palabras, las verdades *inmutables* de la ciencia se encuadrarían dentro de este último grupo de *pseudoverdades*, en tanto y cuanto su única función es alejar al sujeto de su auténtica experiencia.
15. Leopardi, G. *Zibaldone di pensieri*, Milán, Mondadori, 1993.
16. Argullol, R. *Sabiduría de la Ilusión*, *op. cit*., p. 81.

De esta forma, la *nada originaria* envuelve y sustenta la accidentalidad de la existencia, domina el devenir de todo lo existente. En este punto es donde entra en juego *la sabiduría de la ilusión*, ya que...

> [...] la existencia, desde su pura fragilidad, se quiere a sí misma infinitamente, entrando en permanente contradicción con la negación infinita que significa la nada. Dicho en términos desnudo: quiere ser, siendo no-ser. En ello estribaba, precisamente, la sabiduría de la ilusión.[17]

Esta es precisamente la auténtica experiencia que puede alcanzar la subjetividad y, únicamente rompiendo el dominio estéril de la racionalidad científica, podrá conseguirlo.

Las directrices que marcan los autores románticos serán seguidas por Schopenhauer, que le conducirá a afirmar la existencia de todo un ámbito de la realidad que el conocimiento científico no puede captar. Para Schopenhauer,

> [...] toda ciencia en sentido propio, por la cual entiendo el conocimiento sistemático al hilo del principio de razón, nunca puede alcanzar un fin último ni ofrecer una explicación plenamente satisfactoria; porque no llega nunca a la esencia íntima del mundo, nunca puede ir más allá de la representación sino que en el fondo no alcanza más a conocer la relación de una representación con otras.[18]

Según Schopenhauer, todo el conocimiento del mundo se fundamenta en *el principio de razón suficiente* (*principium rationis, Satz vom Grunde*). Tanto el tiempo, como el espacio, la causalidad y la razón, son reductibles al principio. Así pues, el *principio de razón suficiente* se yergue en el instrumento esencial para saber en qué consiste la *lógica de la representación*. Y ésta, a su vez, se define como el hecho de que todo aquello que podemos conocer nos remite a una razón o causa. Expresado en otros términos,

> [...] su propósito y finalidad es, al hilo de la causalidad, reducir todos los estados posibles de la materia unos a otros y final-

17. *Ibíd*., p. 82.

18. Schopenhauer, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung. (Sämtliche Werke II)*, Mannheim, Brockhaus, 1988, pp. 33-34 (trad. cast.: *El mundo como voluntad y representación*, Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta, 2004, p. 77).

mente a uno solo, para a su vez deducirlos unos de otros y al final de uno solo.[19]

Consiguientemente, conocer el mundo en tanto representación conlleva encuadrarlo en esta lógica. La continua referencia a una razón o causa es el proceder arquetípico de la disciplina científica. La ciencia emplea, expresado en términos médicos, un lenguaje etiológico ya que radica en un sistema explicativo, y, por ende, deductivo, que pretende dar razón de todo lo que acontece en el universo. Sin embargo, y si vamos mas allá de lo somero, apreciamos que este modelo, en todo caso, responderá a la pregunta por el *cómo* acontece el mundo. Pero de eso no se sigue que la ciencia pueda interrogarse por el *qué*. Consiguientemente, carecemos de una comprensión del núcleo esencial del mundo siempre que nos encontremos inmersos en la *lógica de la representación*. El acceso al mundo no puede ser representativo puesto que, mientras nos hallemos sometidos a este carácter, lo único que alcanzaremos será series fenoménicas yuxtapuestas que nos darán el *cómo* del mundo pero no el *qué*.

La verdadera esencia del mundo, y de nosotros mismos, se capta en sazón de una intuición no representativa, es decir, de una intuición que no apele al lenguaje etiológico y que se encuentre en el cuerpo. De este modo, Schopenhauer pretende reivindicar una experiencia corporal que todo el mundo tiene, a saber: el acto puro de querer, anhelar, desear, que no se encuentra mediatizado por las estructuras cognoscitivas; en una palabra, la *voluntad* (*Wille*). Se trata de algo ajeno e independiente del conocimiento; es un impulso ciego, un instinto básico e irracional, absolutamente inmotivado. Asimismo se caracteriza por ser una unidad esencialmente indiscernible.

Ella es el auténtico núcleo esencial tanto del mundo, como de los vegetales, animales y hombres. Todas estas instancias son meras ideas, objetivaciones de la *voluntad*. Se erige en la *cosa-en-sí* kantiana, de la que todo lo que existe en el mundo fenoménico es un simple reflejo de ella. Lo que sucede es que la *voluntad*, en su mundificación, se objetiva de acuerdo con el *principium individuationis*. La particularidad es fenoménica ya que, nouménicamente hablando, hay una unidad al ser la voluntad *una*.

---

19. *Ibíd*., p. 34 (trad. cast., p. 77).

De modo que, toda consideración que insista en el carácter específico e irreductible del ser humano, estará incurriendo en un error o, mejor dicho, no será capaz de penetrar la fenomenalidad para encaminarse hacia la cosa en sí. Para designar tal estado, Schopenhauer extrae del pensamiento de la India la concepción de *Velo de Maya*. Al igual que las tesis indias que arremeten contra la falsedad que entraña la existencia mundanal y cotidiana, tildándola de mero engaño respecto una verdadera realidad, Schopenhauer, con la interpretación que introduce de tal concepción, indica la permanencia en el mundo visto en sazón del *principium rationis*. Sin embargo, esta instancia, tal y como se ha explicitado con anterioridad, impide acceder al ser íntimo de las cosas al perseguir el fenómeno *ad infinitum*.

Por consiguiente, el pensamiento de Schopenhauer se erige en una de las reivindicaciones más acuciantes de la incapacidad del pensamiento racional en el momento de abarcar la auténtica realidad del mundo. Schopenhauer pretende atacar toda concepción idealista que propugnaba la importancia de las prestaciones intelectivas del sujeto transcendental. La razón, en lugar de penetrar en la realidad, lo único que hace es ocultarnos su sentido.

La crítica de la racionalidad científica fue una de las constantes de las directrices de Jacobi. El discurso filosófico opera mediante conceptos. Sin embargo, al actuar sirviéndose de tales realidades, lo que está llevando a cabo la filosofía es actuar con nexos deductivos, lo cual, a su vez, implica un rígido determinismo. Ahora bien, en el instante en que los nexos lógicos son aplicados a la realidad y experiencia, lo que se está produciendo es una afirmación en base a la fatalidad y, por ende, se elimina toda connotación de libertad. En el momento en que el sujeto se sirve de su aparato conceptual para describir la realidad, está eliminando todo carácter de libertad que hay en ella. Sin embargo, si todo lo que existe en el mundo tiene un carácter fatal, en consecuencia, ya no serán necesarias las ideas de Dios, moral, o todo tipo de realidades trascendentes.

Consiguientemente, si el sujeto se rige por sus prestaciones intelectuales, se estará eliminando todo aquello que se erige en su creencia dentro de su vida cotidiana (Dios, libre albedrío, moralidad...).[20] Así pues, si la vida tiene una determinada verdad, afir-

20. De ahí que Jacobi acuñe el concepto de nihilismo para negar la validez racional de las creencias más íntimas de la conciencia. En consecuencia, según

mará Jacobi, ésta no será accesible para la filosofía. La realidad conceptual aleja al sujeto de la vida. De ahí que a raíz del pensamiento de Jacobi se genere la dualidad entre filosofía y vida.[21]

Kierkegaard también se erguirá como uno de los autores modernos más críticos en torno a la cientificidad de la experiencia, defendiendo la incapacidad del pensamiento conceptual en el momento de abarcar todos los aspectos del experienciar. En particular, Kierkegaard no hace referencia al sujeto transcendental que instaura Kant. Se aleja de toda visión que únicamente percibe al sujeto como un ente epistemológico puesto que, según su parecer, el sujeto no se caracteriza por su capacidad de conocer o actuar, sino por su capacidad de experienciar, de vivenciar.[22]

El sujeto se define como un ente existente y, para poder hacer referencia a esa existencia, es necesario alejarnos de toda visión epistemológica de la subjetividad. El pensamiento es incapaz de penetrar en la existencia del individuo. Expresado en otros términos, el sujeto que se interesa por su propia existencia emplea toda una serie de categorías que se alejan de aquellas que caracterizan el pensamiento objetivo.[23] El saber objetivo convierte al individuo en un hombre contemplador, puesto que

---

Jacobi, todo aquel que practique la filosofía, de una forma rigurosa, estará condenado al nihilismo, puesto que la realidad conceptual mata a todas las creencias que impregnan la vida del individuo.

21. Jacobi inaugurará en su *David Hume, sobre la creencia*, el proyecto de la *no-filosofía*. Es decir, su proyecto filosófico parte del lugar donde la vida manifiesta sus verdades últimas, y no desde el concepto. A su vez, esas verdades se hallarán en el sentimiento o en la creencia inmediata.

22. Por ese motivo, Kierkegaard a lo largo de su obra hace referencia a *Den Enkette*. La traducción de este concepto sería *el único, singular, individuo*. Es decir, una subjetividad que no se define únicamente por sus prestaciones intelectivas.

23. Es necesario hacer mención en este punto de un aspecto esencial dentro de la filosofía de Kierkegaard. Según su parecer, la categoría central es la de *existencia*. Asimismo, la *existencia* se caracterizará por el hecho de que es un *interés* (*interesse*). A su vez, dicha categoría se opone radicalmente a la idea de *ser* (*esse*). El *ser* se caracteriza por generar toda una serie de discursos que únicamente trabajan con conceptos abstractos. Asimismo, la *existencia*, entendida como *interesse*, genera toda una serie de disciplinas que se oponen directamente al saber objetivo puesto que se centran en el aspecto existencial del sujeto.

Todo esto a lo que nos conduce es a afirmar que el pensamiento objetivo, que piensa el *esse*, establece una relación desinteresada con la verdad puesto que adolece una relación existencial entre el hombre y aquello que piensa.

renuncia a la acción en el momento en que se ocupa de conocer. Ahora bien, el sujeto existente radica en ser activo puesto que, a través de la decisión, actúa en la realidad.

Asimismo, el pensamiento objetivo, según el planteamiento kierkegaardiano, nunca podrá aprehender la realidad y la experiencia. Este hecho es de esta forma puesto que para pensar la realidad, el pensador parte del pensamiento, de idealizaciones. El sujeto que trata de hacer ontología piensa que, a partir de las idealizaciones, se puede acceder a la realidad. Sin embargo, este salto es ilícito ya que existe un abismo infranqueable entre el pensamiento y la realidad.[24] Si se inicia la tarea epistemológica a partir del sujeto, nunca se conocerá la realidad efectiva (*res, Wirklichkeit*), sino la realidad pensante del individuo (*res cogitans*). De este modo, el pensamiento se piensa a sí mismo y, por ende, no es capaz de hallar lo real. Por ese motivo, toda la realidad, para los autores que abogan por la capacidad del pensamiento de abarcar la realidad, será tautológica puesto que no se piensa la realidad efectiva, sino únicamente sus propias *cogitationes*.

Existe toda una dimensión de las cosas que no depende del conocimiento para gozar de una determinada vigencia. Más aún, siempre que el sujeto recurra a sus mecanismos cognoscitivos, dicho horizonte se verá ocultado. Ya que es este uno de los puntos esenciales para todos estos autores antiintelectualistas: el conocimiento, no únicamente es incapaz de acceder a ese estado protorreflexivo de la experiencia, sino que también se encarga de ocultarlo. En el momento en que las prestaciones intelectivas entran en juego, todo aquello que se yergue en lo prístino de la experiencia resultará ignoto.

Este mentís a la ocultación que lleva a cabo la racionalidad científico-técnica, puede verse diáfanamente en el planteamiento de Stirner. Éste toma las riendas de la crítica al pensamiento conceptual de sus predecesores y la desarrolla alegando que, el predominio del pensamiento científico-conceptual, aleja al sujeto de la consecución de su autenticidad. Para nuestro autor, todas las instancias que configuran el orden social de la realidad (y dentro de dichas instancias se hallaría la ciencia), se caracteri-

24. Es notorio destacar que esta consideración ya la había defendido con anterioridad Schelling. No se puede pasar de la realidad del sujeto transcendental, al ámbito de la realidad efectiva.

zan por el hecho que determinan la existencia del sujeto. A su vez, este dominio, que se traduce en una alienación de la verdadera naturaleza del individuo, se fundamenta en la imposición del concepto como el elemento que otorga sentido a la experiencia del sujeto. Expresado en otros términos, la realidad de la experiencia siempre vendría fijada por la capacidad expresiva de la realidad conceptual. De modo que, para esta corriente de pensamiento, «los conceptos deben decidir en todas partes, deben regular la vida, los conceptos dominan».[25]

El individuo es privado de su libertad, de su correcta interpretación y demás cuestiones esenciales puesto que «todo se canturrea según conceptos, y el hombre real, esto es, yo, soy obligado a vivir según estas leyes conceptuales».[26]

El pensamiento conceptual, que según Stirner, es esta forma de operar propia de toda entidad que reprima la individualidad, especificidad e inconmensurabilidad del sujeto, impregna el modo que tiene el sujeto de interpretarse a sí mismo, por un lado, y, el mundo que le circunscribe, por el otro.[27] Si el individuo pretende captar la especificidad de su singularidad, en general, y, en particular, la originalidad de su experiencia, deberá eliminar radicalmente la preponderancia de las categorías conceptuales.

Para Stirner, el sujeto, el Yo (*das Ich*), en su pura singularidad y especificidad, es lo que constituye la auténtica realidad. Para Stirner,

> [...] su punto de partida no está en el espíritu ni en el hombre, sino que exclusivamente es él mismo. Desde el margen más externo de

25. Stirner, M. *El único y la propiedad* (traducción a cargo de José Rafael Hernández Arias), Madrid, Valdemar, 2004, p. 136.

26. *Ibíd*.

27. Debe destacarse que con Stirner, el pensamiento conceptual, y la represión que conlleva, adquieren unos tintes que van allende la epistemología. Según su modelo, el concepto ejerce un control absoluto en todos los órdenes de la vida. Es decir, que el dominio del concepto empieza a ser leído como una forma represiva del orden social imperante. Esto se ve claramente en el hecho que Stirner no circunscribe en ningún momento la realidad conceptual exclusivamente al pensamiento científico. El modo de operar a partir de categorías es algo propio de la filosofía, de las religiones (en especial, del cristianismo), del Estado y, también, como se destacó, de la ciencia. De esta forma, a raíz de esta visión de la realidad del concepto, la disciplina científica pasa a formar parte de un entramado represivo de la auténtica experiencia del sujeto.

> una perdida fe en el espíritu cristiano y en el mundo pagano, el «Yo» de Stirner extrae su mundo de la nada. Y muestra que el hombre en general no tiene ninguna 'determinación' ni 'tarea' universales, pues el sentido del único reside solo y únicamente en la fuerza de apropiación que en cada caso le es peculiar.[28]

Por consiguiente, la única entidad que tiene un auténtico valor ontológico es el *Yo* y todo aquello que sea capaz de apropiarse mediante su hacer, pasará a ser su nuevo contenido. De modo que, «el Yo suelto y vacío de Stirner no sabe hacer otra cosa que regresar a su propia nada, con el fin de consumir el mundo tal como es, en la medida en que éste le es utilizable».[29]

La singularidad del individuo, si pretende ser radical, no puede tomar como herencia ninguna de las determinaciones que impregnan su contexto. Debe desembarazarse de todas las cadenas sociales, epistemológicas y existenciales, si quiere fundar su causa a la sazón de sí mismo. Su ruptura con todas las instancias que caracterizan el marco interpretativo desde el que se interpreta, comprende y actúa, se erige en la única posibilidad de alcanzar una experiencia originaria de su autenticidad.

Así pues,

> [...] que me concierne no se refiere ni a lo divino ni a lo humano, no se trata de nada universal, sino de algo exclusivamente mío, porque yo siempre soy 'único' dotado de momentánea 'propiedad'.[30]

Esta *momentánea propiedad* (*meinem jeweiligen Eigentum*), debe ser entendida, tal y como se ha destacado, en tanto que «como el Yo, el hombre en general no tiene ninguna "misión" ni "destino", sino que "es" lo que en cada caso "puede" ser, nada más ni nada menos».[31]

El *Yo* es la verdadera naturaleza. Todo lo demás, son cadenas que nos convierten en reos de la impropiedad y que, por consiguiente, nos distancian de nuestra mismisidad. No obstante, tal y

---

28. Löwith, K *Sämtliche Schriften* (vol. 4): *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1988, p. 134 (trad. cast.: *De Hegel a Nietzsche: La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XX*, Emilio Estiú, Madrid, Katz, 2008, p. 143).

29. *Ibíd*., p. 137 (trad. cast., p. 145).

30. *Ibíd*., p. 444 (trad. cast., p. 453).

31. *Ibíd*., p. 399 (trad. cast., p. 409).

como se ha venido destacando, el sujeto, en el momento de intentar especificar esta experiencia *yoica* inconmensurable, se enmaraña en las redes del conceptualismo. El Yo, esa entidad «de quien parto, no soy ni un pensamiento ni consisto en pensar. En mí, el innombrable, se hace astillas el reino de los pensamientos, del pensar y del espíritu».[32] Expresado en otros términos, la realidad conceptual, propia de la operativización del pensamiento, se derriba en el momento en que entra en escena la auténtica experiencia: el Yo y todo lo que pueda alcanzar mediante su poder.

Para Stirner, «solo la carencia de pensamientos me salva realmente de los pensamientos».[33] La razón de ello es evidente, y ya se apuntó con anterioridad con el discurso de Jacobi y Kierkegaard: el pensamiento lo único que realiza es ocuparse de la realidad imponiendo sus esquemas. Sin embargo, al operar de esta forma, se está fraguando una representación falseada de la realidad ya que esta es fluida, dinámica, veleidosa, mientras que el esquematismo conceptual es pétreo, rígido. De manera que el pensamiento conceptual intenta captar la realidad con estructuras que son antagónicas al verdadero funcionamiento de lo real.

Ahora bien, dentro de esta inoperancia conceptual de las instancias epistemológicas, también debe situarse la incapacidad del lenguaje para poder expresar plenamente la experiencia yoica. Aquí es donde emerge la problemática de la imposibilidad de determinar lingüísticamente la verdadera experiencia del sujeto en tanto y cuanto «lo pensado siempre es decible, ya que coinciden palabra y pensamiento».[34] Si el pensamiento, por una banda, no puede abarcar la plenitud de la experiencia del Yo, al transitar en lo estable y, por ende, anquilosa la dinamicidad de lo real, y el lenguaje, por la otra, representa una fiel traducción del pensamiento, entonces las estructuras lingüísticas serán incapaces de apresar y expresar el Yo puesto que, el material suministrado por el pensamiento, es apariencia de la entidad yoica. Dicho sucintamente, el lenguaje expresa el *engaño del pensamiento*.

La cuestión, para Stirner, es más que evidente, ya que «Yo soy el criterio de la verdad, pero yo no soy ninguna idea, sino más que una idea, esto es, soy inexpresable».[35] La única forma que el

32. Stirner, M. *El único y la propiedad*, *op. cit*., p. 196.
33. *Ibíd*.
34. *Ibíd*., p. 432.
35. *Ibíd*.

sujeto tiene de abarcar su experiencia más propia depende de su capacidad para romper con todas las cadenas epistemológicas, científicas, sociales y morales que configuran su existencia.

Nietzsche tomará un ingente número de cuestiones de los autores románticos (sobre todo de Leopardi) que se han tratado, así como del pensamiento de Stirner, para lanzar su ataque al planteamiento cientificista de la experiencia, y defender una subjetividad cuyo experienciar no debe venir determinado por ninguna instancia. El estrato originario de la experiencia tiene una fundamentación prerreflexiva y, por consiguiente, acientífica, amoral e irreligiosa. En particular, toda disciplina científica, afirmará la propuesta nietzscheana, debe tener en cuenta un hecho esencial: la realidad se halla inmersa en un constante devenir. Hay un fluir constante y perpetuo de toda naturaleza. Así pues, al ser la realidad cambio perpetuo, constituye un error esencial pretender determinar unas leyes inmutables y, por consiguiente, universales, de la realidad. La ciencia se convierte en una tentativa más —con el mismo rigor que la filosofía o la literatura— para intentar apresar el funcionamiento de lo real pero, en ningún caso, puede ser el único discurso válido.

No obstante, Nietzsche va más allá: ningún discurso podrá alcanzar el auténtico funcionamiento de la realidad. El discurso, científico o no, se configura de signos (lógicos o lingüísticos) que tienen un determinado significado. A su vez, todo significado denota una cierta permanencia. Si todo se halla inmerso en un devenir, y el lenguaje implica estabilidad, el aparato categorial lingüístico, que se fundamenta en la rigidez y estabilidad, será incapaz de expresar el auténtico devenir de la naturaleza. Por consiguiente, el estrato prístino de la experiencia resultará ignoto a cualquier tentativa que pretenda fijarla a través de conceptos.

De esta manera, para Nietzsche, en este contexto, lo único que queda en pie es una subjetividad que, para ser completamente libre, deberá rechazar cualquier discurso, doctrina —sea de orden moral, religioso, o científico—, y generar sus propios valores y realidad a partir de su *voluntad de poder*. Expresado en otros términos, el sujeto humano deberá desembarazarse de todo aquello que hasta entonces lo ha condicionado para generar su propia realidad de acuerdo al devenir constante que, en última instancia, configura el funcionamiento de la realidad.

1.3. **Recrudecimiento de la batalla en la contemporaneidad**

En la época contemporánea, el debate empieza a gozar de una ingente relevancia en el momento en que, por un lado, Bergson realiza toda su tesis acerca de la *durée*, y, por el otro, Husserl inicia la andadura de la fenomenología. Si Bergson, tal y como se apreciará en el apartado posterior de la investigación, rechaza exacerbadamente todo prurito intelectualista en el momento de abarcar el modo de experienciar originario, Husserl defenderá, por su lado, la actividad constituyente de la conciencia y, por consiguiente, afirmará la hegemonía del pensamiento cognoscitivo. Expresado en otros términos, existirían dos maneras de ocuparse del mundo que nos rodea —de ahí la importancia del escrito de la tesis de Avenarius de la *concepción natural de mundo*—, en general, y de la experiencia del sujeto, en particular: por un lado, habría una visión antiintelectualista, que afirmará una dimensión de sentido que no ha sido impuesta por el sujeto y, además, que resultará irrecuperable para todo intento cognoscitivo de abarcarlo. Por el otro, existiría una determinada perspectiva que afirma la absoluta potencia de la subjetividad epistemológica en el momento de configurar todos los horizontes de la realidad.

El discurso de Benjamin se posicionará con los primeros ya que es uno de los autores que le otorga una gran relevancia a la experiencia antepredicativa y, por consiguiente, no estructurada conceptualmente. En particular, su propuesta podría encuadrarse en la pesquisa de la *experiencia no mutilada*.[36] Expresado en otros términos, el discurso benjaminiano tiene la finalidad de ocuparse de la unificación de la experiencia, que ya se observó en el planteamiento de Schiller. La ciencia intenta infructuosamente ocuparse de esta *experiencia no mutilada* ya que «no dispone del modo para registrar la inagotable riqueza de la experiencia del hombre, ni del lugar donde residenciarla».[37] Es decir, el discurso científico, al no poder abarcar la riqueza de la experiencia originaria del sujeto, se encuentra asumido, plenamente, en la *crisis del modelo unitario de experiencia*.[38]

---

36. Cruz, M. *Narratividad: La nueva síntesis*. Barcelona, Península, 1988, p. 166.
37. *Ibíd*.
38. *Ibíd*.

Para intentar abarcar esta *experiencia no mutilada*, el discurso benjaminiano destaca, en primer término, el carácter histórico de la experiencia del sujeto. Para Benjamin el individuo se halla determinado por las instancias socio-históricas al encuadrarse en una determinada tradición, con sus consiguientes usos y costumbres, hablando en términos orteguianos. El individuo es un ser marcado por las condiciones socio-históricas que le circunscriben inexorablemente ya que es imposible sustraerse de esos condicionamientos.

Tal y como se puede observar, el discurso benjaminiano se aleja de toda consideración inmanentista de la subjetividad En realidad, este prurito inmanentista procede del ninguneo de toda experiencia que procede de la exterioridad, al considerarla como una experiencia falseada y, por consiguiente, inauténtica. No obstante, esa experiencia privada debe cobrar relevancia, según Benjamin, en el momento en el que ya no es posible la incorporación a la experiencia de aquello que proviene de la exterioridad. Dicho sucintamente, el auténtico experienciar estriba en el momento en que el sujeto se abre al mundo.

Ahora bien, el experienciar del sujeto se enmarca en un contexto indefinido. La verdadera experiencia se encuentra, parcialmente,[39] en el *spleen* y en la *vie antérieure* que sostiene Baudelaire. Ello es así ya que, por ejemplo, el *spleen* saca a la luz, por su naturaleza, la irracionalidad de la lógica formal al demostrar su inadecuación con la experiencia humana. Existe una experiencia que no procede de ninguna causa definida. Ninguna ley, norma, sistema podrá apresar la experiencia del *spleen*.

Benjamin ataca, sirviéndose de los conceptos boudelarianos, el objetivismo del pensamiento conceptual propio de la disciplina científica. Ahora bien, este mentís se aprecia más nítidamente en su análisis acerca de la memoria y su inapelable relación con la experiencia. Sirviéndose de la *mémoire involontaire* de Proust, realiza una contraposición entre ésta y la *mémoire volontaire*. En particular, la *memoria voluntaria* es aquella que se nutre de la actividad de la inteligencia, y, por ese motivo es, en el

39. Desafortunadamente no es posible la detención minuciosa en este fecundo aspecto del texto benjamineano. A modo de referencia somera se dirá que el *spleen* sostiene trozos de la auténtica experiencia puesto que siempre tiene a la conciencia detrás suyo.

fondo, actividad. Según Benjamin este género de memoria correspondería a la *Erlebnis*, en una clara alusión a la fenomenología husserliana. Recordemos que la experiencia vivida o *Erlebnis* de Husserl apuesta por una experiencia articulada conscientemente, cuyo recuerdo, consecuentemente, puede ser evocado a voluntad. A su vez, esta rememoración consciente del pretérito lo único que realiza es un inventario de lo sucedido, como si el pasado fuese una posesión muerta para el sujeto.

Por el contrario, la experiencia realmente vivida se halla en la *mémoire involontaire* o *Erfahrung*. Concretamente radica en la experiencia silenciosa, originaria, crepuscular, que nuestro cuerpo mantiene con el mundo sensible y cuyo recuerdo solo brota por una determinada causa contingente e involuntaria.

Se trata de aquella experiencia que ha sido vivida de una forma expresa. Ello es de esta forma ya que el carácter involuntario que posee, libera de las constricciones que impone la conciencia y el presente vivido. Asimismo, el mundo que se me ofrece en esta experiencia se caracteriza por la radical dimensión de *autodonación*. Es decir, no se trata de un ejercicio sintético que lleva a cabo una conciencia transcendental. Por esta razón puede afirmarse que se mantiene una auténtica relación originaria con el mundo sensible.

A su vez, dicha forma de experiencia se encuentra más cercana al olvido que al recuerdo. El olvido y la memoria involuntaria tienen en común que no hay una diáfana distinción entre la actividad y la pasividad. No es una instancia caracterizada por la pura actividad —si fuese así, sería *mémoire volontaire*— ni por la pasividad —caeríamos en un simple empirismo—, sino que se halla interregno, más bien, en tierra de nadie.

Todos estos perfiles de la *memoria involuntaria* hacen que posea áurea, es decir, un carácter inaccesible e irrepetible. Y esa áurea es, precisamente, lo que caracteriza la experiencia prístina del sujeto, que jamás podrá ser reconstruida por el discurso objetivista de la ciencia.

Marcuse tomará las riendas de la crítica benjaminiana a la *experiencia cosificada,* por parte del discurso cientificista, afirmando que el sistema de producción capitalista imperante, y todas las instancias sociales que le sirven de apoyo (y, entre ellas, la ciencia es la disciplina que goza de un mayor reconocimiento), determinan las aspiraciones, necesidades y experiencias individuales.

El sistema económico que se sustenta en las bases del capitalismo, opera a través de la coordinación técnico-científico-económica en la manipulación de la experiencia del sujeto. Esta *manipulación del experienciar*, que responde a intereses privados creados por el sistema, impide que el sujeto pueda llevar a cabo una auténtica experiencia y, por consiguiente, cimentar una oposición efectiva contra la situación represiva imperante. De ahí que Marcuse asevere la tendencia «*die gegenwärtige Industriegesellschaft zum Totalitären*»[40] (la sociedad industrial contemporánea al totalitarismo),[41] en tanto que *introyecta* los intereses que genera el sistema capitalista para garantizar su perpetuidad.

El resultado de esta *introyección* estriba en que la subjetividad se encuentra invadida por la realidad tecnológica, lo cual genera la necesaria identificación del hombre con la sociedad. Esta *mimesis* de sujeto y sociedad origina, como se apuntó, que toda experiencia subjetiva pase a ser experiencia *provocada* por el orden social. Se rompe la dicotomía entre *esfera pública-esfera privada* en tanto que la sociedad, y sus intereses, se yerguen en *la única esfera*.

Con ello se gesta un nuevo estado de *alienación*, en donde únicamente existe una dimensión objetiva: el sistema productivo-social del capitalismo. En este horizonte de *alienación universal*, el predominio del discurso conceptualista y experimental de la disciplina científica, es patente. Para Marcuse, el discurso científico, en general, y el pensamiento conceptual, en particular, tienen el objetivo de *cosificar* la experiencia del sujeto, convirtiéndola en toda una serie de ideas fijas, objetivas y estereotipadas, que pueden ser requeridas en cualquier momento y lugar, por parte del sistema predominante. Más aún, esas ideas únicamente serán útiles si pueden encuadrarse dentro de las necesidades del sistema. Todas aquellas experiencias que no puedan reconciliarse con los intereses sociales, deberán ser rechazadas y eliminadas de la circulación *experienciante* del sujeto.

---

40. Marcuse, H. *Der eindimensionale Mensch*, Berlín, Luchterhand, 1967, p. 23 (trad. cast.: *El hombre unidimensional*, Antonio Elorza, Barcelona, Ariel, 2005, p. 32).

41. Esta idea, más adelante, la volveremos a encontrar en el discurso de Adorno y Horkheimer. Nuestro estudio se reserva, cuando alcancemos estos autores, una explicación más extensa y pormenorizada, dentro de los límites de la investigación.

Dada esta situación de *unidimensionalidad*, en donde el discurso científico es un producto, y, por consiguiente, responde a los intereses del aparato productivo, se hace evidente su incapacidad para poder abarcar la verdadera experiencia del sujeto. Lejos de intentar captarla, como se ha destacado con anterioridad, la función de la disciplina científica es falsear y eliminar, si es preciso, la experiencia de la subjetividad. De esta manera, la ciencia se erige en la garante del sistema represivo del experienciar subjetivo originario y, por consiguiente, posibilita la perpetuación de las condiciones sociales existentes.

Si la ciencia es parte y garante de la *administración total de la existencia*, el lenguaje no le anda a la zaga, tanto es así que...

> [...] en este mundo, las palabras y los conceptos tienden a coincidir, o, mejor dicho, el concepto tiende a ser absorbido por la palabra. Aquel no tiene otro contenido que el designado por la palabra de acuerdo con el uso común y generalizado, y, a su vez, se espera de la palabra que no tenga otra implicación que el comportamiento (reacción) común y generalizado. Así la palabra se hace «cliché» y, en tanto y cuanto «cliché» domina al lenguaje hablado y escrito.[42]

Es decir, que el lenguaje se convierte en mero aparato social,[43] incapaz de apresar la especificidad e inconmensurabilidad de la experiencia plena del sujeto. El lenguaje pasa a ser operacional, funcionalizado, capaz únicamente de identificar la realidad con la función que desempeña.

La única vía de escape hacia una aproximación a la experiencia originaria del sujeto radica en la liberación de *la lógica de la dominación* del aparato productivo capitalista, y alcanzar un cierto grado de *autodeterminación*. Solamente en este contexto es posible que vuelva a emerger el *pensamiento dialéctico*, capaz de penetrar en la verdadera naturaleza de las cosas, un discurso que vaya más

---

42. *Ibíd*., p. 106 (trad. cast., p. 117).

43. Para Marcuse, el discurso se encuentra tan apegado a los intereses del sistema que es capaz de destruir cualquier otro discurso que no se desarrolle en sus propios términos. De ahí que asevere que el lenguaje se inscribe sobre la base de la *provechosa destructividad*. El lenguaje tiene expresividad a partir de construcciones que imponen sobre el receptor el significado sesgado y resumido, el desarrollo del propio contenido, así como su aceptación en la forma en que es ofrecido.

allá de la mera identificación entre *cosa y función*, así como una aproximación auténtica a la experiencia originaria del sujeto.

Este planteamiento de Marcuse será profundizado y desarrollado por Adorno y Horkheimer. Para ambos, el pensamiento conceptual se encuentra al frente del proceso de alienación de la auténtica experiencia, tal y como apuntaba Marcuse. Al dominar la lógica de la racionalidad, el experienciar del sujeto se cosifica para convertirse en un elemento más del sistema de cosas del mundo, las cuales se encuentran al servicio de la perpetuación de la dominación social.

El proyecto ilustrado, que consistía en el desencantamiento del mundo (*Entzauberung der Welt*), pretendía derribar cualquier explicación mitológica de la realidad, para abrazar una descripción científica de la misma. Ahora bien, el reverso de este rechazo mitológico es que toda naturaleza (sobre todo, la realidad trascendente al sujeto, pero aquí también entra en juego la propia naturaleza interna y, por consiguiente, su propia experiencia) pasa a ser vista como un medio de dominio. Cualquier entidad de orden natural pasa a ser un instrumento que está a la mano para poder saciar los fines del hombre. De manera que, con el establecimiento de la ciencia moderna, la experiencia del sujeto solo es vista en término de configuración formal, de regla sujetada a los dictámenes de la probabilidad. Expresado en otros términos, «de nuestro universo han de desaparecer olores, sabores o sonidos, que no son más que "impedimentos de la materia"».[44] Ahora bien, este mundo de la experiencia desencantado es un mundo falseado, pura *ideología*, puesto que...

> [...] con un mundo a la medida de las matemáticas, las cuentas siempre salen. Todo irá bien, pues, mientras tengamos espíritu contable y nos apliquemos a considerar lo matematizable. Dicho de otra forma, esta ciencia funciona: alcanza los objetivos propuestos.[45]

El mundo queda reducido a mero registro de datos y cálculo de probabilidades. En ese contexto, la lógica formal se convierte, junto con la matemática, en el auténtico lenguaje de la experiencia del sujeto ya que ofrece el esquema perfecto de la calcu-

---

44. Cruz, M. *Narratividad: La nueva síntesis*, *op. cit*., p. 42.
45. *Ibíd*.

labilidad del mundo. Por consiguiente, su ideal de operatividad es el *sistema* de donde todas las cosas se derivan.

Aquí es donde radica el error de la ciencia, para nuestros autores, ya que «no está a la altura de la realidad. Su error radica en la pretensión de considerar realidad a sus esquemas, en la fetichización de métodos y técnicas».[46] Pero la ciencia hace oídos sordos ante las quejas de la realidad y actúa de una forma *totalitaria*. Y, como buen totalitarismo, la ciencia primero atomiza al sujeto, al otorgarle una identidad y una capacidad de experienciar inconmensurables pero, por otro lado, lo iguala al resto de sujetos al considerarlo *sujeto experimental*. Así considerado, la subjetividad y la experiencia que tiene ésta, pasan a ser meras incógnitas de una función que debe resolverse a base de *experimentación*. Consiguientemente, el individuo queda determinado solo como cosa, como elemento estadístico, como éxito o fracaso. Su norma es la autoconservación, la acomodación lograda. La *cosificación de la experiencia* tiene como consecuencia el empobrecimiento de la forma de experienciar del sujeto. La experiencia se vacía de sentido, y en donde abunda la incapacidad de escuchar con oídos propios aquello que aún no ha sido oído.

En particular, y si ahora seguimos las directrices que apunta Horkheimer, el problema se halla en el paso de la *razón objetiva*, propia de la Antigüedad, en donde reinaba una comunión entre razón-naturaleza-verdad, a la *razón subjetiva*, con la que se transita exclusivamente en el campo de los medios y fines.

La *razón objetiva,* cuya plasmación se encuentra en el discurso socrático, debe ser entendida en tanto que «inteligencia capaz de un discernimiento universal, determinar las convicciones y regular las relaciones entre hombres y hombre y naturaleza».[47]

Para Sócrates, según Horkheimer, la razón no hacía referencia a la visión parcial y exclusiva que impregna la actualidad del concepto, sino que, más bien, aludía a una verdadera expresión de la naturaleza de las cosas. Dicho en otros términos, el lenguaje de la razón y de sus juicios, no hacían referencia a meras convenciones o nombres, sino que eran entidades que, al compartir

---

46. *Ibíd*., p. 43.

47. Horkheimer, M. *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. (Gesammelte Schriften. Band: 6)*, Frankfurt am Main, S. Fischer, 1988, p. 33 (trad. cast. *Crítica de la razón instrumental*, Jacobo Muñoz, Madrid, Trotta, 2002, p. 51).

la esencia de la naturaleza, eran capaces de reflejar la verdadera entidad de las cosas.[48]

De este modo, podría decirse que «el concepto de razón objetiva puede caracterizar precisamente este esfuerzo y esta capacidad de reflejar un orden objetivo semejante».[49]

En tanto que tiene esta función, puede considerarse como *pensamiento dialéctico*, en tanto y cuanto el desarrollo cognoscitivo reflejará fielmente la dinamicidad de lo real, al compartir los mismos rasgos ontológicos.

Ahora bien, a partir de la separación entre razón y religión, por un lado, y la estipulación del conocimiento científico, como el principal modo de ocuparse de la realidad (interna y externa), que se establece a raíz del paradigma cartesiano-newtoniano, la racionalidad pierde su autonomía e inicia su proceso de formalización. Al producirse este fenómeno, la razón, tal y como ya se destacó con anterioridad, se convierte en un mero instrumento que pasa a formar parte del proceso social.

Expresado en otras palabras,

> [...] su valor operativo, el papel que juega en el dominio de los hombres y de la naturaleza, ha sido finalmente convertido en un criterio único. Los conceptos, por su parte, pasaron a verse reducidos a síntesis de rasgos comunes a varios ejemplares. En la medida en que designan una similitud, los conceptos liberan del esfuerzo de enumerar cualidades, sirviendo así para organizar mejor el material del conocimiento.[50]

---

48. En este punto, el discurso de Horkheimer (ya que todas las cuestiones de la *razón objetiva* vs *razón subjetiva* son obra exclusiva de Horkheimer —otro debate es que Adorno comulgase im Geist con estas tesis—) se podría enmarcar dentro de las tesis generales de la visión romántica que, con anterioridad, se han expuesto. En particular esta ligazón se encuentra en el fenómeno que para ambos planteamientos, el pensamiento griego, previo a la irrupción del paradigma platónico, no deja de ser un estado ideal de la naturaleza humana, en tanto y cuanto existe una unión esencial entre razón-naturaleza-pasiones. En este estadio primigenio no habría ninguna separación entre mundo y hombre en tanto y cuanto ambas entidades comparten la misma naturaleza, el mismo principio constitutivo (*arje*, *arkhé*). Es curioso ver la profunda relación entre autores como Montaigne, Keats, Leopardo, Hölderlin, Husserl, Heidegger, Horkheimer en la reivindicación de esa etapa originaria y privilegiada.

49. *Ibíd*., p. 34 (trad. cast., p. 52).

50. *Ibíd*., p. 42 (trad. cast., pp. 58-59).

De esta manera, Horkheimer profundiza en la tesis, que ya defendió junto Adorno, sobre el carácter formalista, técnico y dominador de la racionalidad. Según su planteamiento, cualquier modalidad de racionalidad, que no se ajuste al mero análisis y síntesis técnico de la facticidad, debe ser considerado como un reducto de pensamiento supersticioso. De ahí que...

> [...] los conceptos se han convertido en medios racionalizados que ahorran trabajo, ya que no ofrecen la menor resistencia. Es como si el pensamiento mismo se hubiese quedado reducido al nivel de los procesos industriales, sometido a un plan exacto y convertido, en una palabra, en un elemento fijo de la producción.[51]

En este contexto, el lenguaje no puede escaparse de esta *lógica formalista* y pasa a ser un instrumento entre otros. El significado deja de ser la expresión y manifestación de la naturaleza, para pasar a ser...

> [...] función o el efecto en el mundo de las cosas y de los acontecimientos. Tan pronto como las palabras no son claras y abiertamente usadas para sopesar probabilidades técnicamente relevantes, o están al servicio de otros fines prácticos, entre los que figura el propio solaz, corren el peligro de resultar sospechosas de no ser otra cosa que charlatanería vacía, puesto que la verdad no es un fin en sí mismo.[52]

En particular, para Horkheimer, en este caso, la degeneración del lenguaje, que va de la *lógica de la verdad*, propia de la etapa en la que imperaba la *razón objetiva*, a la *lógica de la probabilidad*, a raíz de la *razón subjetiva*, es producto del dominio del pragmatismo. Con James y Dewey a la cabeza, el enunciado pasa a exponer únicamente una expectativa que tendrá un mayor o menor grado de probabilidad. De modo que la *predicción* se convertirá en el rasgo esencial, no únicamente del cálculo y del lenguaje, sino también de toda forma de pensamiento.

En esta perspectiva, únicamente existe una autoridad: la ciencia, que se concibe como la disciplina que se encarga de clasificar hechos y calcular probabilidades. Clasificación y cálculo son

51. *Ibíd*., p. 42 (trad. cast., p. 59).
52. *Ibíd*., p. 43 (trad. cast., p. 59).

los dos rasgos que definen la ciencia moderna, tal y como se observó. A su vez, ella es la instancia que determina el tipo de experiencia que únicamente tiene validez: el *experimento*. Solamente aquello que puede ser registrado y cuantificado, debe denominarse experiencia. Por consiguiente, aquello que se escape de la *lógica de la experimentación* debe ser eliminado y tildado de superchería.

Ahora bien, la ciencia no deja de ser otra cosa que un elemento más dentro del proceso social. De manera que únicamente puede ser entendida si se la pone en relación con la sociedad para la que funciona. Dicho de otra manera, la disciplina científica, lejos de ser un universo independiente del orden social, es un producto de esta y, en tanto que producto, sirve a sus fines. De ahí que la ciencia, en tanto que expresión de los fines de la sociedad, tenga una visión puramente represora. La ciencia es *ideología* y su objetivo no es otro, en última instancia, que convertir el pensamiento en ideas estereotipadas que, por un lado, sean utilizables como instrumentos puramente utilitarios y, por el otro, sean objeto de una fanática devoción. En ambas, el pensamiento pierde su dinamismo, espontaneidad, fluidez, adolece de su carácter representativo de la experiencia originaria del sujeto, que se fundamentaría en su inextricable unión con la naturaleza.

La ciencia, con su racionalización de la experiencia del sujeto,

> [...] como resultado final del proceso tenemos por una parte el sí-mismo, el yo abstracto, vaciado de toda substancia que no sea su intento de convertirlo todo, en el cielo y en la tierra, en un mundo para su conservación y prevalecimiento; y, por otro, tenemos una naturaleza vacía, degradada a mero material, a mera materia prima, que ha de ser dominada sin otro fin ni objetivo que el dominio mismo.[53]

La única forma que tiene el individuo de poder acercarse, de nuevo, a su experiencia prístina y, por consiguiente, libre de toda determinación conceptual, estriba en que la razón ejercite una *autocrítica*. En ella deben quedar asentadas dos cuestiones de ingente relevancia: por un lado, debe considerarse que la relación antagónica entre la razón y la naturaleza ha alcanzado una

53. *Ibíd*., p. 109 (trad. cast., p. 119).

situación aporética y, por otro, que en el estado de absoluta alienación del sujeto, la idea de verdad todavía tiene una vigencia y puede ser abordada.

La filosofía debe ser la encargada de señalar estas dos cuestiones para poder ser la impulsora y garante de esta *autocrítica de la razón*. Únicamente a partir de estas cuestiones el lenguaje podría volver a cumplir su función *mimética* y, por ende, volver a reflejar las tendencias naturales y originales de la experiencia del sujeto. No obstante, si la filosofía pretende gozar de este estatuto privilegiado para con la experiencia de la subjetividad, deberá asumir una doble actitud: en primer término, deberá dejar aparcada la pretensión de ser considerada como la Verdad suprema, y, en segundo lugar, deberá reconocer el trasfondo social de las ideas culturales, las cuales son portadoras de un cierto contenido de la verdad.

Asimismo, esta doble actitud podría relacionarse y ser leída en términos de la relevancia de la *negación*: negación de las pretensiones absolutistas de la ideología dominante, por un lado, y, por el otro, negación de las pretensiones insolentes de la realidad.

Si dirigimos la atención al discurso que plantean Deleuze y Guattari, se observará que también puede incorporarse a esta crítica para con la lógica representacional de la realidad conceptual, respecto la experiencia originaria. Para ambos autores, la subjetividad, entendida en tanto que *máquina deseante*,[54] se caracteriza por el hecho que es producción de deseo. El deseo, a su vez, que indica producción, en ningún caso se define en términos de carencia. Por consiguiente, el desear es una de las instancias primordiales que definen la subjetividad de Guattari y Deleuze —si es que podemos hacer referencia al concepto de *subjetividad* en ambos autores.

No obstante, el hecho que sea una producción de deseos indica que la *multiplicidad*, en lugar de la *unidad*, será lo que caracterice a la *máquina deseante*. Expresado en otros términos, el sujeto que presentan ambos autores, así como la experiencia que lleva a puerto, está roto, fragmentado. No existe ningún tipo de

54. Es notoria la alusión, en este punto, al concepto de *inconsciente deseante* de Freud, así como al *sujeto vacío* lacaniano. En este orden de cosas, Lacan también puede ser abordado como uno de los autores contemporáneos más relevantes en su mentís a la lógica conceptual, así como s su incapacidad para captar el *deseo*, experiencia originaria del sujeto.

unificación de la experiencia puesto que aquello que la caracteriza primordialmente es imperceptible, incognoscible. Expresado en otros términos,

> [...] una máquina deseante [...] no representa nada: no es representativo. Más bien es el soporte de relaciones y distribuciones de agentes; pero estos agentes no son personas, como tampoco estas relaciones son intersubjetivas. Son simples relaciones de producción, agentes de producción y de antiproducción.[55]

Siguiendo a Nietzsche, nos plantean una experiencia caracterizada por el fluir —por los flujos— constante, por movimientos de *desterritorialización* y *reterritorialización*, que imposibilitan cualquier intento de reproducción e imitación, por parte de la disciplina científica. La ciencia (sobre todo, Deleuze y Guattari centran sus críticas en la lingüística postsaussureana y la psicología de corte psicoanalítico) pretende *calcar* esta realidad de flujos perpetuos que configura la experiencia, sin embargo lo único que hace es dar por sentada una realidad estable, a partir de una estructura que *sobrecodifica* o de un eje que soporta.

La realidad es *agencement* y, por ende, abierta, productiva, múltiple y fragmentada. La experiencia es producto de una *ruptura productiva originaria*, de un continuo de flujos imperceptibles, lo cual imposibilita cualquier tentativa cientificista de codificación de la misma.

No obstante, el discurso de corte materialista-estructuralista no se convierte en el único que pretende denunciar esta pretensión absolutista de la racionalidad y de la disciplina científica, en el momento de abordar el estudio del experienciar del sujeto. La vertiente fenomenológica-existencialista también crítica hasta la saciedad esta tendencia imperialista de la actitud científica.

La filosofía de Heidegger[56] puede ser leída como una crítica constante y demoledora a todas las instancias que pretenden

---

55. Deleuze, G, Guattari, F. *L'anti-edipe: Capitalisme et schizophrénie*, París, Les éditions de Minuit, 1972-73, p. 55 (trad. cast.: *El antiedipo: Esquizofrenia y capitalismo*, Francisco Monge, Barcelona, Paidós, 1998, p. 51).

56. La investigación se centrará en la dilucidación de ciertos aspectos del pensamiento del primer Heidegger (es decir, des 1917-1929). Toda la filosofía posterior a la *Kehre*, y, por consiguiente, sus dilucidaciones acerca de la técnica, arte... se tratarán de una forma somera.

ocultar la *propiedad* (*Eigentlichkeit*) de la experiencia del sujeto. Tanto la técnica, la ciencia, el lenguaje lógico-discursivo y demás instancias, materializan una alienación del *Dasein* respecto a su ser más propio.

El *Dasein* se halla *arrojado* (*Geworfenheit*) en un mundo. Es decir, el hombre no asume su existencia cuando la comienza, sino que se encuentra en medio de posibilidades respecto de las cuales siempre está comprometido —o bien siempre ha aceptado o bien ha rehusado. El hombre no tiene posibilidades sino que *es* sus posibilidades, o, lo que es lo mismo, comprende.

Asimismo, la *Geworfenheit* concede a la existencia humana el carácter de *hecho*, el cual, a su vez, se comprende como tal mediante la *efectividad* (*Faktizität*). El haber sido arrojado, el quedar abandonado y entregado a sí mismo, constituye la descripción ontológica del *hecho*. A su vez, la existencia humana se define mediante esta efectividad —de ahí que la ontología se defina como *Hermeneutik der Factizität*.

Sin embargo, la comprensión, en tanto y cuanto es el modo de la existencia, no se encuentra de una forma indiferente en el mundo. Más bien, todo lo contrario, ya que el *Dasein* se comprende siempre en una determinada *disposición afectiva* (*Befindlichkeit*). Es decir, el *Dasein*, que se halla arrojado en medio de la infinidad de posibilidades, siempre está dispuesto de una determinada manera.[57] Expresado en términos heideggerianos, la *disposición afectiva* «es el modo de ser en el que el *Dasein* se entrega constantemente al "mundo" y se deja afectar de tal modo por él que en cierta forma se esquiva a sí mismo».[58]

En el momento en que el *Dasein* comprende su existencia como una posibilidad proyectada en una determinada disposición efectiva, se esboza su *caída* (*Verfallen*) en el mundo. En particular, «el estado de caída en el "mundo" designa el absorberse en la convivencia regida por la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad».[59]

---

57. No debe confundirse la *Befindlichkeit* con los estados de ánimo (esta consideración quedaría enmarcada en un horizonte óntico), sino que se trata de modos de ser en los que el *Dasein* siempre se encuentra.

58. Heidegger, M. *Sein und Seit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977, p. 185 (trad. cast.: *Ser y tiempo*, Jorge Eduardo Rivera C., Madrid, Trotta, 2003, p. 163).

59. *Ibíd*., p. 232 (trad. cast., p. 198).

La habladuría (*Gerede*) es la propiedad de comprenderlo todo sin comprender propiamente nada. La curiosidad (*Neugier*) no se preocupa de ver para comprender, sino que solo busca ver tan solo por ver. Por último, la ambigüedad (*Zweideutigkeit*) impregna el convivir ya que el otro se hace presente en virtud de lo que se dice acerca de él.

Pues bien, estas tres formas constituyen la manera en la que el *Dasein* es cotidianamente, es decir, es el estado en el que el *Dasein* está *caído* (*Verfallen*), como se ha visto. Esta situación, a su vez, es provocada por el hecho que el *Dasein* se halla inmediatamente en el mundo del que se ocupa. Dicho en otros términos, en el momento en que somos un ser-posible arrojado y dispuesto afectivamente, nos absorbernos en todo aquello que nos rodea, nos sumergimos en lo público de lo *uno* (*das Man*). Sin embargo, esta absorción en lo uno y el mundo representa una huida del *Dasein* ante sí mismo.

La caída es un estado esencial del *Dasein*, en el fondo, porque el ser de éste es el *cuidado* (*Sorge*). El cuidado es un atenerse a la situación en la que ya se está arrojado, es decir, es un habérselas con los entes en medio de los cuales se está. Se da existencialmente antes que todo comportamiento teórico y práctico —tanto la teoría como la praxis deben ser entendidas como posibilidades de un ente cuyo ser es el cuidado.

Así pues, se aprecia que el *Dasein* es un ente cuyo ser es el cuidado. Sin embargo, en la mayoría de las ocasiones se encuentra en el modo de ser de la *caída*, es decir, es *impropiamente* (*Uneigentlichkeit*). Pero, ¿qué es la *propiedad* (*Eigentlichkeit*)?, ¿cómo la alcanzamos? La respuesta es tajante: «vivir auténticamente [...] es vivir en la espera constante de la muerte y de su inminencia posible, mirar cara a cara a esta compañera de cada instante».[60] La muerte, *la posibilidad de la imposibilidad de la existencia* (*Möglichkeit der Unmöglichkeit der Existenz*), se yergue en el poder-ser propio (*eigentlich*) del *Dasein*.

De modo que el hombre no alcanza el cenit por ser una instancia que constituye intelectualmente el sentido del mundo, o bien por ser una substancia pensante, sino que su máxima cima es *ser-para-la-muerte* (*Sein zum Tode*). Ahora bien, el discurso cien-

---

60. Mounier, E. *Obras completas* (tomo segundo) (traducción a cargo de Carlos Díaz), Salamanca, Hermeneia, 1990, p. 119.

tífico, la técnica moderna, así como otros estamentos, se encargan de ocultar este estado originario de la experiencia del *Dasein*. La racionalidad científica piensa en poder capturar el modo originario del *experienciar* del *Dasein*, sin embargo, lo única que lleva a cabo es una manipulación y ocultación de la misma.

Fink, Landgrebe, Patočka, Lévinas, Merleau-Ponty, Sartre, y un ingente número de autores de corte fenomenológico-existencial, existirá un determinado ámbito de la realidad de la experiencia que no puede ser tratado a partir de las estructuras racionales del sujeto. El sujeto, en particular, es un ente que se halla vinculado esencialmente a un mundo, y dicha ligazón tiene una vigencia prerracional. Toda actividad cognoscitiva es tributaria de un vínculo esencial que une al sujeto con el contexto en el que se circunscribe. Más aún, esencialmente hablando, la subjetividad no es únicamente epistemológica sino que, por el contrario, el sujeto es un ser que *existe*, es decir, que *actúa*.

Tanto el ser, el Otro, el *ser salvaje*, el *mundo histórico* constituyen realidades que no son susceptibles a ser tematizadas en términos conceptuales. Toda tentativa de abarcarlas a partir de la racionalidad fracasará por completo. Es necesaria una forma de abordarlas que no se guíe únicamente por el aparato cognoscitivo, ya que éste lo que realiza es alejarnos del estrato esencial de la realidad.

En el ámbito de la filosofía analítica, esta cuestión también ha generado una enorme controversia, sobre todo en lo que concierne a los *qualia*. Para T. Nagel, quien ataca el predominio de la explicación funcionalista de la experiencia originaria del sujeto, se produce una inapresabilidad del carácter fenomenológico de los estados mentales por su mera funcionalidad. En consecuencia, el funcionalismo es incapaz de ofrecer una visión profunda de la subjetividad humana. La propuesta que defiende Nagel es una exacerbada crítica contra el materialismo ya que en la realidad hay más de lo que se puede acomodar a partir de la concepción física de la objetividad.

Según este planteamiento, todo materialismo fisicalista, funcionalismo o eliminativismo comenten un gran error al intentar determinar la naturaleza mental del sujeto a partir de planteamientos puramente objetivistas. Dicho de otra manera, se trata de analizar la subjetividad con técnicas que son pretendidamente objetivas. Ahora bien, el investigador siempre se olvida de un

hecho capital: que él es un sujeto, que posee un punto de vista y que dicha perspectiva interfiere en la investigación. Por consiguiente, según Nagel, la filosofía, así como la psicología, debe seguir lo que estableció Heisenberg, en el campo de la física, con su teoría de los *quanta*: no se puede describir un fenómeno sin hacer referencia al observador.

En su célebre experimento mental del murciélago, Nagel pone en circulación todas estas cuestiones: si los murciélagos tienen experiencias, el sujeto humano jamás podrá captar su verdadera naturaleza debido a la inconmensurabilidad existente entre los dos sujetos. Por mucha información objetiva, procedente de la fisiología y de la organización funcional de los murciélagos que el sujeto humano posea, este jamás podrá determinar con certeza absoluta la naturaleza de la experiencia de un murciélago ya que, por ejemplo, ningún ser humano tiene un sonar parecido al del murciélago. Por consiguiente, siempre estará más allá de nuestras posibilidades saber *what it is like for a bat to be a bat*.

A lo que nos conduce este planteamiento es que los aspectos subjetivos de la experiencia del sujeto, jamás podrán ser abordados por el discurso de corte cientificista, en tanto que opera mediante representaciones objetivas, las cuales son válidas únicamente para las realidades físicas, pero en ningún caso para la realidad mental. Jackson,[61] Searle,[62] Nemirow,[63] Shoe-

---

61. Para demostrar la existencia de una realidad mental, Jackson planteó la situación hipotética de *Mary*, una mujer que se ve obligada, por ciertas razones, a estudiar el mundo desde una habitación en blanco y negro, vía un monitor de televisión en blanco y negro. A su vez, en ese receptáculo hipotético, Mary, según Jackson, se especializa en Neurofisiología de la visión y, por ese motivo, adquiere un conocimiento perfecto sobre toda información física.

En el momento en que sale de la habitación, Mary aprenderá algo nuevo acerca del mundo y de la experiencia visual del mundo. Por consiguiente, su conocimiento previo era incompleto. Puesto que tenía toda la información física que podía poseer, se concluye que hay información adicional a la física. Ergo, el fisicalismo es falso. Se trata del *knowledge argument* que se fundamenta en la *hipótesis del espectro invertido intrasubjetivo* (por ejemplo, todos los objetos que a un sujeto le producían la sensación del color rojo, ahora le producen la del verde, y viceversa).

62. Célebre crítica al funcionalismo es su experimento imaginario de la Habitación China.

63. Contra todos los autores que niegan la validez de las cualidades fenomenológicas, Nemirow los acusa de no realizar la distinción entre: *Conocimiento*

maker, Davidson, Feyerabend, entre otros, se posicionarán a favor de las tesis de Nagel, por lo que concierne a la crítica a todo reduccionismo materialista que lleva a cabo la disciplina científica y que, por ese motivo, le impide apresar la experiencia originaria del sujeto.

Tal y como se ha podido observar en este somero recorrido histórico, la problemática que nos ocupa abarca al horizonte de la experiencia, y de todas las instancias que a ella pueden unirse —memoria. De lo que se trata es de averiguar si la experiencia se encuentra, desde su génesis, conceptualizada o bien hay un determinado estrato del exerienciar que no puede ser tratada mediante el concepto. Expresado en términos de memoria, el recuerdo vivido voluntaria y conscientemente, ¿es más intenso que el recuerdo que sobreviene de una forma *involuntaria*, o más bien acontece lo contrario? El objetivo es apreciar el poder que todo el aparato intelectual tiene en el momento de ocuparse de la realidad del experienciar. Se trata de observar, si la reflexión tiene unas determinadas limitaciones, debido la existencia de un determinado ámbito de la experiencia que es inabarcable para ella, o bien goza de una naturaleza ilimitada y puede dar cuenta de toda la realidad.

Por esa razón, el estudio penetrará en dos de las concepciones más relevantes en el momento de abordar esta problemática. Pocos autores han dedicado tanta importancia en el momento de acometer la ardua tarea de problematizar los límites racionales, como lo han efectuado Bergson y Merleau-Ponty. La figura de Bergson es esencial puesto que a raíz de su planteamiento de la *duración*, provocará que, de nuevo, el debate acerca de la potencia que tiene el conocimiento humano en el momento de aprehender la realidad de la experiencia, goce de una importancia capital en la filosofía. Asimismo, Merleau-Ponty legará toda la cuestión planteada por Bergson, y profundizará en ella para alcanzar una conclusión análoga para con el tema que nos ocupa. No obstante, el planteamiento merleau-pontiano seguirá el camino marcado por la fenomenología en el momento de abordar la temática.

---

proposicional (*saber-qué*) - *Habilidad* (*saber cómo*). Estos autores equiparan, de forma errónea, el acto de imaginar la experiencia de una cualidad con el acto de aprehender intelectualmente la cualidad misma.

Aquello que nos mostrarán ambos paradigmas, tal y como se apreciará a lo largo de las próximas páginas de la investigación, estribará en ser una determinada afirmación de un horizonte de la experiencia que es irreductible a las instancias intelectuales del sujeto, por un lado, y a los desempeños científicos, por el otro. Por consiguiente, se demostrará, apelando a la autoridad de ambos autores, la existencia de todo un ámbito de sentido que no es susceptible a ser tratado mediante la actividad cognoscitiva del sujeto. La realidad se caracterizará por tener un determinado aspecto que es inabarcable para el sujeto, si éste se rige por su aparato intelectual, y para la disciplina científica, en tanto que opera con el método experimental.

2

BERGSON Y SU RECHAZO AL PENSAMIENTO CONCEPTUAL

El programa filosófico de Henri Bergson ejemplifica de una forma diáfana toda esa corriente filosófica que abniega del poder de la actividad intelectual del sujeto. Toda su filosofía estribará en rechazar el pensamiento conceptual argumentando que éste es incapaz de poder exhumar el sentido de la realidad. En contra de lo que se ha defendido a lo largo de la historia de la filosofía, que a raíz del planteamiento cartesiano otorga al pensamiento la hegemonía absoluta en el orden del conocimiento, emergerán toda una serie de propuestas, como se ha observado, que rechazarán esta supremacía intelectual. Asimismo, el planteamiento de Bergson puede ser calificado sin ambages como una de las críticas más notables y contundente hacia la soberanía del pensamiento conceptual así como al cientificismo.

En particular, lo que se realizará a continuación será todo un recorrido por los aspectos más relevantes de la filosofía bergsoniana para, de esta manera, poder mostrar ese rechazo incondicional a las prestaciones intelectuales del sujeto. En primer término, el estudio se encaminará hacia su célebre concepto de *duración*. Concretamente, lo que se apreciará es la existencia de una dualidad de concepciones acerca de la temporalidad: por un lado, aquella que se caracteriza por proyectar la idea de espacio y, por el otro, aquella que ve el tiempo como una realidad dinámica, fluyente, en donde todos los momentos se penetran entre sí y en el que el pasado tiene una vigencia absoluta.

Ulteriormente, se realizará toda una reflexión acerca de la inteligencia ya que la concepción del *tiempo espacializado* se fundamentará en los poderes constituyentes de la inteligencia del sujeto. Más adelante, se penetrará en la cuestión del pensamien-

to conceptual y del rechazo bergsoniano a dicho modelo epistemológico. Se observará como el poder epistémico del sujeto mantiene un contacto superficial con la realidad que pretende abarcar. No penetrará en las cosas sino que se mantendrá a distancia. Ahora bien, al mantenerse a distancia, será incapaz de poder captar la especificidad de la realidad.

Tras analizar las diatribas bergsonianas al pensamiento conceptual, se ahondará en la cuestión de la intuición, es decir, aquel método que podrá acceder a la realidad prístina en tanto y cuanto se dirige directamente a ella. La intuición, como se verá, penetra en el interior de las cosas y no se queda en la mera periferia —como el pensamiento conceptual.

Finalmente, el estudio se encaminará hacia la posibilidad de poder expresar este aspecto originario de las cosas. Se analizará cómo puede representarse esa realidad prístina que constituye la totalidad de lo real.

2.1. **La *durée***

2.1.1. *Los estados de conciencia. ¿Proyección en un medio homogéneo o penetración mutua de los estados?*

La reflexión que lleva a puerto Bergson acerca de la experiencia, nos conduce a su célebre concepto de la *duración* (*durée*). Ya en su tesis doctoral, *Essai sur les donées inmédiates de la consciencie*, en 1889, articula la concepción en su intento de contraponer el espacio y el tiempo, al introducir el papel que juega la conciencia en su experiencia del mundo circundante.

En el momento en que el sujeto dirige su atención hacia su propia existencia, se advierte que continuamente cambia de estado. La existencia humana siempre se halla en una continua mutación de estados. No es lo mismo aquello que deseábamos cuando nos encontrábamos en nuestra tierna infancia, que aquello que en la actualidad, con todos los avatares vividos, anhelamos. O, dicho de una forma menos trascendental, en unas determinadas ocasiones el frío invade mi cuerpo, y en otras es el aturdidor calor el que me embriaga. Pues bien, todas estas circunstancias nos muestra que la existencia humana es un perpetuo cambio, una continua mutación.

Lo más significativo de este fenómeno, según Bergson, estriba en el hecho que no deben pensarse dichos cambios como un *continuum* de estados, todos ellos aglutinados y unidos entre sí por un yo inmutable y amorfo. Según el pensador francés,

> [...] si nuestra existencia se compusiera de estados separados cuya síntesis tuviera que hacerla un yo impasible, no habría para nosotros duración, pues un yo que no cambia no dura, y un estado psíquico que permanece idéntico a sí mismo mientras no es reemplazado por el estado siguiente, tampoco dura.[1]

Por consiguiente, Bergson se halla a las antípodas de la *unidad transcendental de la autoconciencia* (o *unidad sintética de la apercepción*) kantiana. Recordemos que en el análisis epistemológico que realiza Kant, la *unidad transcendental de la autoconciencia* es la encargada de unificar el material del entendimiento. Para Kant, la masa sensible pasa, en sazón del esquematismo, a unirse a las formas puras del entendimiento, es decir, a las doce categorías. Sin embargo, sin ese foco unificador, nos hallaríamos con doce uniones indeterminadas. Consiguientemente, *la unidad transcendental de la autoconciencia* se yergue como el punto que amalgama la materia del entendimiento.

Sin embargo, según el parecer bergsoniano, esta descripción de la actividad que se lleva a cabo en la conciencia, constituye una imitación artificial de la vida interior. Ello es así puesto que se mata al tiempo real, el tejido que vertebra todas nuestras experiencias. Considerado de esta forma, el tiempo adquiere el estatuto de un medio homogéneo en el que se sucederían todos los estados de conciencia. No obstante, Bergson detecta que esta visión homogenizadora del tiempo tiene su raíz en «intrusión de la idea de espacio en el dominio de la conciencia pura»[2] (*intrusion de l'idée d'espace dans le domaine de la consciente pure*). Esta entrada en escena del espacio tendrá una serie de consecuencias negati-

---

1. Bergson, H. *L'evolution Créatice* (en *Oeuvres*), París, Presses Universitaires de France, 1984, p. 497 (trad. cast.: *La evolución creadora*, María Luisa Pérez Torres, Barcelona, Planeta Agostini, 1985, p. 17).

2. Bergson, H. *Essai sur les donées inmédiates de la consciencie* (en *Oeuvres*), París, Presses Universitaires de France, 1984, p. 66 (trad. cast.: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Juan Miguel Palacios, Salamanca, Sígueme, 1999, p. 76).

vas en el momento de considerar las cosas, ya que, en el espacio, las cosas que se suceden, son exteriores las unas respecto a las otras. Expresado en otros términos, en el espacio se produce...

> [...] una multiplicidad de exterioridad, de simultaneidad, de yuxtaposición, de orden, de diferenciación cuantitativa, de diferenciación de grado, una multiplicidad numérica, discontinua y actual.[3]

Ahora bien, «los hechos de conciencia no son en modo alguno esencialmente exteriores unos a otros»[4] (*les faits de consciente ne sont point essentiellment extérieurs les uns aux autres*). Dicho de otra manera, toda concepción que considere que los estados de conciencia son elementos que se yuxtaponen en un tiempo, estará proyectando la idea de espacialidad en la idea de temporalidad y, por consiguiente, se alejará del auténtico estado de las cosas.

Así pues, siguiendo las tesis bergsonianas, podríamos observar dos clases de temporalidad: en primer término, apreciaríamos aquella manera de considerar el tiempo en el que intervendría la idea de espacio y que se caracterizaría por el hecho que en él «yuxtaponemos nuestros estados de conciencia de modo que los percibimos simultáneamente, ya no uno en otro, sino uno junto a otro».[5]

En segundo lugar, observaríamos aquel tiempo que es independiente del espacio. Es decir, el tiempo considerado como aquella...

> [...] forma que toma la sucesión de nuestros estados de conciencia cuando nuestro yo se deja vivir, cuando se abstiene de establecer una separación entre el estado presente y los estados anteriores.[6]

En particular, esta segunda manera de categorizar el tiempo podría compararse con la reproducción de una melodía. Es decir, en el momento en que se asiste a la audición de una determinada

---

3. Deleuze, G. *Le bergsonisme*, París, Presses Universitaires de France, 1968, pp. 30-31 (trad. cast.: *El bergsonismo*, Luis Ferrero Carracedo, Madrid, Cátedra, 1987, p. 36).

4. Bergson, H. *Essai sur les donées inmédiates de la consciencie* (en *Oeuvres*), *op. cit*., p. 66 (trad. cast.: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, *op. cit*., p. 76).

5. *Ibíd*., p. 68 (trad. cast., p. 77).

6. *Ibíd*., p. 67 (trad. cast., p. 77).

pieza musical, no percibimos una yuxtaposición de las distintas notas que configuran la composición. A lo que asiste nuestro oído es a una continuidad indivisible de la pieza musical. Es decir, hay un *continuum* en la melodía en el que no se pueden distinguir las partes, en el momento en el que la estoy escuchando. Por consiguiente, este *tiempo melódico* se caracterizaría por la...

> [...] sucesión sin la distinción y como una penetración mutua, una solidaridad, una organización íntima de elementos, de los que cada uno, representativo del todo, solo se distingue de ellos y se aísla de ellos para un pensamiento capaz de abstraer.[7]

Así pues, si la percepción espacial del tiempo apuesta por una yuxtaposición de los hechos vividos, por su banda, la concepción de la temporalidad, análoga a la melodía, aboga por una penetración continua de todos nuestros estados, por una indiscernibilidad de los hechos. En particular, para Bergson, esta última manera de plantear el tiempo se erigirá en la auténtica temporalidad, en el tiempo real, que se caracterizará esencialmente por *durar*.

2.1.2. *La linealidad del tiempo*

Hasta ahora se han observado dos maneras de considerar el fenómeno de la temporalidad: la primera de ellas se caracterizaba por el hecho de que proyectaba la idea de espacio en el tiempo. Asimismo, esta visión, según Bergson, deforma el fenómeno del tiempo en tanto y cuanto ningunea aquello que se yergue en lo constitutivo del tiempo, es decir, su carácter fluido.

A su vez, la segunda manera de apreciar la temporalidad, y que Bergson la cataloga como la auténtica visión, la considera como una melodía en la que existe una continuidad en donde todo se penetra, inmiscuye; una continuidad en la que todo fluye, todo *dura*. De ahí que nuestro autor defina esta categoría como *durée* (*duración*).

No obstante, en el momento en que nosotros miramos el tiempo como un medio homogéneo —y, por consiguiente, consideramos el tiempo en términos de espacio—, éste pasa a ser visto como una línea en la que se sucederían continuamente los dife-

7. *Ibíd.*, p. 68 (trad. cast., p. 77).

rentes instantes. Expresado en otros términos, cuando se piensa el tiempo bajo las categorías de la espacialidad, lo que se está realizando es una identificación del tiempo con una recta, en la que se produciría una sucesión continuada de instantes, los cuales se irían aniquilando uno tras otro en la medida en que pasan.

Ahora bien, de esta concepción se derivan dos consecuencias que nos alejaran irremediablemente de la auténtica noción de tiempo. En primer lugar, en tal caso, única y exclusivamente nos estaríamos moviendo en una dimensión de lo presente ya que los momentos se sucederían unos a otros, ninguneando el instante precedente. En segundo término, si seguimos esta vertiente del tiempo que lo ve como una línea recta, eliminaríamos el carácter durable del tiempo. Es decir, se aniquilaría el movimiento, el devenir que es constitutivo al tiempo y que, a su vez, es aquello que determina la vida interior del sujeto.

A continuación, se analizarán de una forma pormenorizada estos dos puntos a los que nos conduce esta visión errónea de la temporalidad.

2.1.3. *Coexistencia del pasado y el presente: el pasado vivo*

Como se ha dicho con anterioridad, en el momento en que se considera el tiempo en términos de linealidad, el presente se erigirá en la única dimensión por la que se circulará. Esto es de esta forma puesto que lo que existiría sería únicamente una sucesión continúa de instantes, en donde el momento precedente se eliminaría *ipso facto* ante la llegada del instante actual. Dicho de otra manera, el pasado dejaría de tener una realidad, se le derogaría toda validez ontológica. Así pues, lo pretérito carecería de entidad ya que, si se sigue esta determinada percepción de la temporalidad, «creemos que el pasado como tal solo se constituye "después" de haber sido presente»[8] (*nous creyons que le passé comme tel ne se constitue qu'après avoir été présent*), o bien se piensa que lo pretérito «se reconstruye por medio del nuevo presente respecto del cual ahora es»[9] (*est en quelque sorte reconstitué par la nouveau présent dont il est maintenant le passé*).

8. Deleuze, G. *Le bergsonisme*, *op. cit*., p. 53 (trad. cast.: *El bergsonismo*, *op. cit*., p. 58).

9. *Ibíd*.

Por el contrario, Bergson aboga por la presencia de un pasado, en el sujeto, que se prolonga en el presente. Lo que ha acontecido no es algo que *deja de ser* en el momento en *que ha sido*, sino que continuamente *es*. A su vez, dicho pretérito no urge de la memoria para conservarse indefinidamente. Es decir, «no existe una facultad especial cuya función sea retener parte del pasado para verterlo en el presente».[10] No se trata de unas vivencias que se pueden evocar voluntariamente y, por ende, intelectualmente. En realidad, ese pasado se conserva a sí mismo de una forma automática y...

> [...] todo él nos sigue en todo momento: lo que sentimos, pensamos y quisimos desde nuestra primera infancia está ahí inclinado hacia el presente que va a juntarse con él.[11]

Así pues, el pasado se encuentra silenciosamente encarnado, como diría Merleau-Ponty, en el individuo. Va más allá de toda distinción entre pasividad y actividad puesto que lo que se ha vivido pasa a inscribirse, sin restricción alguna de las instancias conscientes, en nuestra conciencia. Es decir, que tanto pasado como presente «no designan dos momentos sucesivos, sino dos elementos que coexisten: uno, que es el presente que no cesa de pasar; el otro, que es el pasado y que no cesa de ser».[12]

Expresado en otros términos, el pasado constantemente se encuentra en todo aquello que se realiza en el sentido de...

> [...] un pasado puro, una especie de «pasado en general»: el pasado no sigue al presente, sino que es supuesto por él como la condición pura sin la cual no pasaría.[13]

Del carácter imperecedero de los sucesos pretéritos, se pueden derivar dos cuestiones de ingente relevancia. En un primer momento, se aprecia la imposibilidad para la conciencia de atra-

---

10. Bergson, H. *Le pensée et le mouvant. Essais et conferences* (en *Oeuvres*), París, Presses Universitaires de France, 1984, p. 1387 (trad. cast.: *El Pensamiento y lo moviente*, M.H. Alberti, Buenos Aires, La Pléyade, 1972, p. 126).

11. Bergson, H. *L'evolution Créatice* (en *Oeuvres*), *op. cit*., p. 498 (trad. cast.: *La evolución creadora*, *op. cit*., p. 18).

12. Deleuze, G. *Le bergsonisme*, *op. cit*., p. 54 (trad. cast.: *El bergsonismo*, *op. cit*., p. 59).

13. *Ibíd*.

vesar dos veces el mismo estado. Por más que las circunstancias sean análogas, éstas no están actuando sobre la misma persona al encontrarse ésta en un momento nuevo de su historia. En otras palabras, nuestra personalidad muta, crece, se desarrolla, constantemente. Cada instante configura un momento único de la historia del sujeto.

En segundo lugar, de la supervivencia del pasado en todos nuestros actos se extrae que cada estado goza de una imprevisibilidad que le es esencial. Ninguna inteligencia, por sobrehumana que fuese, puede prever la forma simple y única de la organización concreta de una determinada circunstancia. A su vez, todo acto de la conciencia concentra todo lo que se ha vivido junto con la circunstancia presente. De este modo, en cada instante nos encontraremos en una situación radicalmente novedosa, al haber incorporado lo acontecido en el instante precedente. En palabras de Bergson,

> [...] inténtese, en efecto, representarse hoy la acción que uno cumplirá mañana, aun si uno sabe lo que hará. Nuestra imaginación evoca acaso el movimiento a ejecutar; pero lo que uno piense y experimente ejecutándolo, uno no puede saber nada hoy, porque el estado de alma comprenderá mañana toda la vida que uno habrá vivido hasta ahí, y además con lo que añadirá ese momento particular.[14]

Asimismo, si la *durée* nos conduce a una perspectiva en la que todo es novedad y, en consecuencia, no se puede predecir ningún acontecimiento, la *indeterminación* será algo constitutivo de la realidad. Dicho en palabras bergsonianas, «¿no probaría la existencia del tiempo que existe una indeterminación de las cosas? ¿No sería el tiempo esta indeterminación misma?».[15]

Consiguientemente, y armados con ambas conclusiones, vemos que el tiempo, en general, y cada uno de nuestros estados de conciencia, en particular, constituyen un momento de la historia que, en primer término, se desarrolla; que es simple e imprevisible. Sucintamente hablando, cada estado es un *momento original*.

---

14. Bergson, H. *Le pensée et le mouvant. Essais et conferences* (en *Oeuvres*), *op. cit*., p. 1261 (trad. cast.: *El Pensamiento y lo moviente*, *op. cit*., p. 17).

15. *Ibíd*., p. 1333 (trad. cast., p. 91).

Al gozar de esta especificidad e irreductibilidad, cada momento transcurrido se yergue en una nueva creación, tanto en el interior del sujeto como en la exterioridad del mundo. Nuestra existencia, entendida desde la luz de la *durée*, siempre tiene el afán de *aportar algo nuevo al mundo*. Sin embargo, ese instante preñado de novedad, provoca una evolución de mi personalidad. Ya no puedo ser el mismo tras vivir ese estado originario. Hablando con precisión, hacemos lo que somos, empero somos aquello que continuamente hacemos. En palabras de Bergson, «existir consiste en cambiar; cambiar en madurar, y madurar en crearse indefinidamente a sí mismo»[16] (*exister consiste à changer, changer à se mûrir, se mûrir à se créer indéfiniment soi-même*).

No es de extrañar, observando minuciosamente estas tesis, que la propuesta filosófica de Bergson significase todo un acicate meditativo para un ingente número de pensadores. Entre ellos es notorio destacar a Martin Heidegger[17] y su *Geschichtlichkeit* o las nociones de existencia en J. Ortega y Gasset y J.P. Sartre. Recordemos que la existencia del *Dasein*, en el discurso heideggeriano, debe entenderse en sazón de su horizonte *exstático*, es decir, del esencial carácter de apertura (*Erschlossenheit*) al mundo. Asimismo, todo aquello que el *Dasein* ha vivido se halla proyectado (*entwurf*) al futuro. No obstante no se trata de un pasado cósico y finiquitado, sino que puede rebrotar un nuevo sentido a partir de la acción encarada al futuro. A su vez, tanto Ortega como Sartre, avalan el bagaje de un pasado que concomita con toda acción que se realiza en el presente. El ente existente configura su esencia a partir de aquello que continuamente realiza. Dicho sucintamente, el hombre es lo que hace y, en ello, lo que se ha vivido es una carga que siempre debemos llevar a cuestas.

---

16. Bergson, H. *L'evolution Créatice* (en *Oeuvres*), *op. cit*., p. 500 (trad. cast.: *La evolución creadora*, *op. cit*., p. 20).

17. Es notorio destacar como en su etapa anterior a *Sein und Zeit*, el filósofo de Messkirch se hallaba muy cercano a las tesis bergsonianas. Inclusive el propio Lévinas es capaz de aseverar que sin la *durée*, Heidegger nunca se hubiese atrevido a realizar la propuesta de la *Geschichtilchkeit* o del *Sein zum Tode* (Véase en *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, 1994). Sobre todo es patente la analogía con las tesis expuestas por Bergson en la conferencia que profirió Heidegger en la Sociedad Teológica de Marburgo en 1924 ulteriormente recogidas en *Der Begriff der Zeit*.

Por consiguiente, todo aquello que el sujeto ha vivido no desaparece tras haberse materializado. El pasado es una realidad que convive con todo lo que se está ejecutando. Existe una continuidad en nuestros estados de conciencia. Sin embargo,

> [...] si tenemos en cuenta la continuidad de la vida interior y por consiguiente su indivisibilidad, ya no será la conservación del pasado aquello que deba explicarse, sino, por el contrario, su aparente abolición. Ya no tendremos que explicar el recuerdo sino el olvido.[18]

2.1.4. *La inmovilidad del tiempo*

Se ha mostrado como de qué forma si se sigue una visión del tiempo en la que se lo considera como un espacio homogéneo, en el que se sucederían todos los instantes, únicamente nos moveríamos en una perspectiva en la que el presente sería la única realidad temporal. Es decir, en el momento en que se proyecta la idea de espacialidad en la del tiempo, lo que se está realizando es ningunear tanto el pasado como el futuro en pos de enaltecer el presente. Ahora bien, esta es una visión apocada de la realidad, como se ha mostrado, en tanto y cuanto se olvida del hecho que el pretérito es una realidad que siempre se encuentra presente en todo *presente*. El pasado es una instancia que no puede ser abolida, aniquilada. Siempre *es*, siempre lo llevo conmigo.

Pues bien, otra problemática que brota del hecho de percibir el tiempo como un medio homogéneo estriba en la temática de la inmovilidad. Cuando se concibe la temporalidad en términos de instantes que se suceden, lo que, en el fondo, se está afirmando es una inmutabilidad estructural. Para explicar este fenómeno, Bergson recurre en múltiples ocasiones al ejemplo del cinematógrafo. Este artilugio se encarga de tomar una serie de instantáneas de la realidad para, ulteriormente, proyectarlas en la pantalla de modo que se reemplazaran unas a otras a ingente velocidad. Sin embargo, en tal procedimiento, el movimiento, propiamente hablando, se encuentra en el aparato. Cada actor recupera su movilidad puesto que la cinta se desenrolla, haciendo que las diversas fo-

---

18. Bergson, H. *Le pensée et le mouvant. Essais et conferences* (en *Oeuvres*), *op. cit*., p. 1388 (trad. cast.: *El Pensamiento y lo moviente*, *op. cit*., pp. 126-127).

tografías se sucedan unas a otras.[19] Es decir, que, en el fondo, lo que se pretende afirmar, cuando se piensa en un *tiempo espacializado*, es una total ausencia de movimiento, de devenir.

Esta manera de ocuparse de la realidad que dura no es capaz de captar el movimiento mismo al pretenderlo abordar como si estuviese constituido de inmovilidades. Esta negación del tiempo, en tanto que configurado por momentos sucesivos, nos lo muestra la aporía de la flecha de Zenón de Elea. Si se considera una flecha que vuela en cada instante, entonces, según Bergson, ésta restará inmóvil ya que para moverse se urge de dos posiciones sucesivas, es decir, dos instantes. Sin embargo, el recorrido que lleva a cabo la flecha es simple e indivisible. Se trata de un salto único. Las concepciones intelectualistas, en contra de esta evidencia, fijan un punto C en el intervalo entre A y B. Así, se asevera que en un momento indeterminado se hallaba en C. Empero, si nos regimos por esta tesis, la flecha ya no efectuaría el recorrido de A a B sino que sería de A a C y de C a B. La ilusión de esta visión procede del hecho que el movimiento, una vez realizado, ha dirigido a lo largo de su trayecto una trayectoria inmóvil, en donde se pueden contar las inmovilidades que se quieran. Empero es un absurdo admitir que el movimiento coincide con la inmovilidad.

También la aporía de Aquiles nos muestra...

> [...] el movimiento total de Aquiles, ya no con pasos de Aquiles, sino con pasos de tortuga: a Aquiles persiguiendo a la tortuga le sustituyen en realidad por dos tortugas reguladas una por otra, dos tortugas que se condenan a dar el mismo género de pasos o actos simultáneos de modo que no se alcancen jamás.[20]

Ambas ejemplificaciones lo que nos dicen es que el movimiento, el tiempo, en tanto y cuanto duración, no es susceptible a descomponerse, a fragmentarse. El devenir es un fluir, un acto, un movimiento continuo que no se divide. En el momento en

---

19. Cuando el estudio se dirija a la crítica bergsoniana al pensamiento conceptual, al *método cinematográfico del pensamiento*, se observará con precisión que significa *tomar instantáneas de la realidad*. A su vez, se observará de forma diáfana como éste *modus operandi* elimina la movilidad al proceder de la forma en que lo hace.

20. Bergson, H. *Essai sur les donées inmédiates de la consciencie* (en *Oeuvres*), *op. cit*., p. 75 (trad. cast.: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, *op. cit*., p. 84).

que dividimos el acto, este deja de ser tal, para pasar a ser una instancia inmutable. Más aún, únicamente el espacio tiene la posibilidad de descomponerse, ahora bien aquello que dura, que fluye, no puede fragmentarse jamás.

Toda esta reflexión debe extenderse más allá del ámbito físico y penetrar en otros contextos. Verbigracia, en la evolución que todos los individuos ejecutamos. Toda mirada que apunte a una distribución en etapas de nuestra vida, se encuentra inmersa en la concepción errónea de la temporalidad. La infancia, la adolescencia, la madurez y vejez son detenciones fútiles que nuestra mente lleva a puerto de la continuidad del progreso. La transición entre la infancia y la madurez se nos escabulle. Mejor dicho, «la infancia y la edad adulta no son más que detenciones virtuales, simples, vistas todas por la mente».[21]

Por consiguiente, toda la realidad interior del sujeto se caracterizará por el hecho de que *dura*. Es decir, la vida subjetiva se erigirá en una corriente continua que fluye, en la que los diferentes estados se penetran entre sí. La *durée* se yergue en la auténtica realidad, como dirá Merleau-Ponty:

> [...] la duración no es solo cambio, devenir, movilidad, es el ser en el sentido activo de la palabra. No se coloca el tiempo en el lugar del ser, se le comprende como ser naciente, y hay que abordar ahora todo el ser desde el punto de vista del tiempo.[22]

2.1.5. *El poder del lenguaje y las exigencias del ámbito social*

El tiempo espacializado es un tiempo que no dura y que solo transita en el presente, tal y como se ha observado. En consecuencia, para Bergson, esta se erigirá en una visión deformada de la auténtica temporalidad. Ahora bien, considerar un tiempo que no dura es sucumbir al poder del lenguaje. Para Bergson, el lenguaje «nos hace creer en la invariabilidad de nuestras sensaciones»[23]

---

21. Bergson, H. *L'evolution Créatice* (en *Oeuvres*), *op. cit*., p. 759 (trad. cast.: *La evolución creadora*, *op. cit*., p. 273).

22. Merleau-Ponty, M. *Signes*, París, Gallimard, 1960, p. 232 (trad. cast.: *Signos*, Caridad Martínez y Gabriel Oliver, Barcelona, Seix Barral, 1973, p. 225).

23. Bergson, H. *Essai sur les donées inmédiates de la consciencie* (en *Oeuvres*), *op. cit*., p. 87 (trad. cast.: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, *op. cit*., p. 96).

(*nous fait croire à l'invariabilité de nos sensations*). Con la ayuda del lenguaje, el sujeto tiende a solidificar todas sus impresiones acerca de la realidad, todas sus sensaciones, todos sus estados de conciencia, con el objetivo de articularlos verbalmente en el acto comunicativo.

No obstante, en el momento en que petrificamos la sensación, se la está deformando puesto que, en realidad, «está en perpetuo cambio»[24] (*qui est dans un perpétuel devenir*). Por ejemplo, un determinado sabor u olor, que en mi infancia eran de mi agrado, en la actualidad pueden repugnarme. Sin embargo, a estas sensaciones, que han variado, las sigo identificando con el mismo nombre. Así pues, al designarlas de la misma manera, se generará una solidificación de dicha sensación —ya que considero que el sabor y el olor permanecen idénticos y lo único que varía sería mi gusto.

Pues bien, toda sensación, considerada en sí misma, siempre se encuentra inmersa en un perpetuo cambio. Incluso en el momento en que se repite, se modifica al repetirse. Cuando se considera que la sensación no muta, ello es debido al hecho que miro dicha sensación a partir de la palabra que la traduciría, que la designaría. Por esa razón, el lenguaje plantea una falsa realidad al hacer ver una solidificación en toda la realidad. Sin embargo, lejos de ser de esta forma, la realidad se caracteriza por el hecho que constantemente está fluyendo, que se halla en un perpetuo devenir. No hay nada que reste de una forma estática ya que la totalidad de lo real siempre muta, siempre fluye.

Asimismo, pensar que todo es estático y, por consiguiente, que nada *dura*, más allá de conducirnos a un contexto en el que el lenguaje tendría la primacía, también nos lleva a una caída en las redes del poderío social. En particular, para Bergson «una vida interior de momentos bien distintos, de estados claramente caracterizados, responderá mejor a las exigencias de la vida social».[25]

Expresado en otros términos, toda vida en comunidad requiere una solidificación de la realidad interior, o dicho en términos heideggerianos, vivir en sociedad significa ser *uneigentlichkeit*. La coexistencia con los otros sujetos se fundamentará en el hecho que se deberá ningunear el aspecto fluyente y dinámico de la realidad. Es de esta forma ya que impide una identifi-

24. *Ibíd*., p. 86 (trad. cast., p. 95).
25. *Ibíd*., p. 92 (trad. cast., p. 100).

cación de las cosas, lo cual imposibilita la función del lenguaje: la comunicación. La sociedad, y su funcionamiento, estriban en esta solidificación de la realidad. De modo que...

> [...] la tendencia en virtud de la cual nosotros nos figuramos claramente esa exterioridad de las cosas y esa homogeneidad de su medio es la misma que nos lleva a vivir en común y a hablar.[26]

Por consiguiente, en el momento en que se elimina todo el carácter dinámico a la realidad, el sujeto sucumbirá ante las exigencias del lenguaje y de la sociedad en la que vive. Ahora bien, negar todo carácter fluyente, en último término, responde a los imperativos que impone nuestra inteligencia, nuestro pensamiento conceptual. Para Bergson:

> [...] quien se instala en el devenir, la duración se le aparece como la vida misma de las cosas, como la realidad fundamental. Las formas, que la mente aísla y almacena en conceptos, no son más que vistas tomadas sobre la realidad cambiante. Son momentos recogidos a lo largo de la duración y, precisamente porque se ha cortado el hilo que lo unía al tiempo, ya no dura.[27]

Consiguientemente, es la estructura racional de todo sujeto la que ejecuta toda esta visión deformada de la realidad, es el pensamiento que se guía por la inteligencia, por la reflexión, quien rompe con el carácter dinámico de la temporalidad. Así pues, deberá apreciarse como nuestra inteligencia emerge en el interior del sujeto, y como ella es capaz de realizar toda esta interpretación estática de la realidad.

2.2. **La inteligencia**

2.2.1. *Los pilares de la inteligencia: la acción del sujeto y la naturaleza del objeto*

La consideración del tiempo, y de la realidad, en términos estáticos, conducía a un contexto en donde la inteligencia tenía

---

26. *Ibíd*., p. 91 (trad. cast., p. 100).

27. Bergson, H. *L'evolution Créatice* (en *Oeuvres*), *op. cit*., p. 763 (trad. cast.: *La evolución creadora*, *op. cit*., p. 276).

la hegemonía. Defender que la realidad adolece de dinamismo, que no fluye, significa que el sujeto se determina por su inteligencia. Ahora bien, según Bergson, la forma de la inteligencia se erigirá sobre dos pilares: por un lado, en la actividad que lleva a cabo el sujeto y, por el otro, en la naturaleza del objeto. Expresado en otras palabras,

> [...] la inteligencia está destinada ante todo a preparar y a aclarar nuestra acción sobre las cosas. Nuestra acción solo se ejerce cómodamente sobre puntos fijos, de manera que nuestra inteligencia busca la fijeza.[28]

La inteligencia es una instancia que dirige su atención única y exclusivamente a la acción. No obstante, la acción, para poder ser materializada, exige un determinado objeto que esté dotado de cierta estabilidad. Dicho en otros términos, para que la actividad del ser humano se lleve a cabo, es necesaria la existencia de una cierta estabilidad en el objeto al que se dirige dicha acción. Así pues,

> [...] la inteligencia mira a la acción; y como la acción exige un objeto dotado de cierta estabilidad, hace que la inteligencia se fije, preferentemente, en lo estable o se las arregle para percibir la materia como un conjunto de sólidos.[29]

La inteligencia, en tanto y cuanto dirige su atención a la acción, busca lo estático, exige una ruptura con la dinamicidad que constituye la realidad. Por esa razón puede colegirse que «la inteligencia es la "facultad" de retener lo estable y de manipularlo».[30] Sin embargo, esta tendencia a la estabilidad obedece, en último término, a las exigencias que marca...

> [...] un impulso vital que se manifiesta en la conciencia y que resulta de la necesidad de la vida de sacar provecho de la materia para avanzar. Solo ese impulso es capaz de crear una forma de

---

28. Bergson, H. *Le pensée et le mouvant. Essais et conferences* (en *Oeuvres*), *op. cit*., p. 1257 (trad. cast.: *El pensamiento y lo moviente*, *op. cit*., p. 13).

29. Sánchez Rey, M.C. *La filosofía bergsoniana de la inteligencia*, Sevilla, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1989, p. 28.

30. *Ibíd*.

pensamiento contraria a la naturaleza profunda de la conciencia entendida como duración.[31]

Así pues, la inteligencia, en el fondo, lo que realiza es acatar las órdenes que dictamina el impulso vital. Impulso, a su vez, que se manifiesta en la conciencia. Ahora bien, la conciencia se yergue en el origen de la inteligencia, pero también de una realidad que, en una primera instancia, se considera antagónica a la naturaleza inteligente: el instinto.

2.2.2. *Inteligencia e instinto: la convivencia de dos realidades de orden distinto*

Como se ha destacado con anterioridad, tanto la inteligencia como el instinto tienen un origen común, que será la conciencia. Por esa razón, al compartir un mismo origen, en el fondo, nunca se hallan separadas de una forma completa. Dicho en otras palabras, «no hay inteligencia en la que no se descubran trazas de instinto, ni instinto que no se halle rodeado de una franja de inteligencia».[32] Así pues, no hay una separación diáfana entre ambas realidades. A su vez, para Bergson, ambas serán tendencias y no realidades constituidas y bien definidas. Sin embargo, aunque nunca se encuentren separadas totalmente, ello no significa que gocen de la misma naturaleza. En particular, se tratan de dos tendencias que son radicalmente distintas pero que, por el contrario, se complementan. Dicho sucintamente, «si se acompañan mutuamente, es por lo que se complementan y si se complementan es porque no son idénticas».[33]

Así pues, ambas constituyen dos tendencias que son diferentes pero que se relacionan entre sí. Ahora bien, la diferencia entre ambas radicará en su funcionalidad dentro de la actividad del sujeto. Si se dirige la atención hacia el contexto de la acción, se observa como el objetivo que se persigue es la satisfacción de una determinada necesidad. Toda acción siempre se encamina hacia una determinada exigencia. No obstante, cada necesidad genera,

---

31. *Ibíd.*, p. 29.

32. Bergson, H. *L'evolution Créatice* (en *Oeuvres*), *op. cit.*, p. 610 (trad. cast.: *La evolución creadora*, *op. cit.*, p. 128).

33. Sánchez Rey, M.C. *La filosofía bergsoniana de la inteligencia*, *op. cit.*, p. 33.

a su vez, toda una serie de necesidades nuevas. De modo que, en el ser humano, el contexto de la acción es un campo ilimitado.

Asimismo, el hombre fabrica todos aquellos instrumentos que le posibilitarán una adaptación al medio en el que se halla. Es decir, el hombre, mediante la creación de toda una serie de utensilios, conseguirá saciar sus necesidades. No obstante, dichos instrumentos carecen de una perfección absoluta. Por esa razón, siempre son perfeccionables. Consiguientemente, el sujeto se encuentra en un contexto en el que hay una evolución en los diferentes instrumentos que permiten al hombre adaptarse a su entorno y, consecuentemente, saciar sus necesidades.

Ahora bien, el animal, de la misma manera que el hombre, también posee toda una serie de instrumentos para adaptarse al medio, y también los va generando a medida que irrumpen las necesidades. Sin embargo, «el instrumento en el animal forma parte de su propio cuerpo y hay una "facultad" que sabe utilizar dicho instrumento en beneficio propio. Esta actividad [...] es llamada instinto».[34]

De esta manera, el instinto hace referencia a una manera simple de actuar y además «expresa el movimiento de la vida misma y alcanza su objeto directamente y de un modo pleno».[35] Más aún, el instinto «es perfecto para la satisfacción de la necesidad que suscita su atención, y solo para esta».[36]

Toda esta reflexión, acerca de la capacidad que tanto hombres como animales tienen para saciar sus necesidades, alude, en primer término, al hecho que la inteligencia emerge en el momento en que el sujeto tiene la capacidad de aplicar la experiencia pasada en la situación actual. Expresado de otra manera, cuando algo que se ha ejecutado en el pasado es susceptible a volverse a realizar en el contexto presente, entonces se producirá la irrupción de la inteligencia.

Aquello a lo que se dirige en realidad Bergson con esta distinción de acciones entre el hombre y el animal, es que el instinto procede de una forma orgánica, simple y directa, mientras que la inteligencia lo hace de una forma mecánica. En particular, la inteligencia actúa mecánicamente ya que, para fabricar el instrumento en cuestión, debe...

34. *Ibíd*., p. 35.
35. *Ibíd*.
36. *Ibíd*.

> [...] concebir el mundo en el que va a desplegar su acción como una máquina en el que los elementos pueden pensarse como unos exteriores a otros, analizarse, disociarse, y a su vez, componerse y recomponerse de múltiples formas diferentes.[37]

Por consiguiente, tanto la inteligencia como el instinto constituyen dos modos de actuar sobre la materia, que coexisten y se penetran mutuamente. Su diferencia estriba en que el instinto...

> [...] alcanza su objeto directamente; lo cual le permite la afirmación categórica: «esto es»; pero es un conocimiento inconsciente e inobjetivable, que conviene solo a un objeto concreto y que no puede expresarse explícitamente. Eso sí, del objeto obtiene un conocimiento interior y pleno,[38]

mientras que la inteligencia...

> [...] no se refiere a ningún objeto en particular. Es una potencia de relacionar y establecer conclusiones y sobre todo de ir de lo que se sabe a lo que se ignora [...]. Al proceder estableciendo relaciones, la inteligencia capta lo exterior y lo común de las cosas. Obtiene así una forma general y vacía, que puede llenar con lo que quiere, aplicarla a un gran número de objetos; pero precisamente por eso, sus conclusiones dejan de ser categóricas y adoptan la forma de «si esto es... tal es». Es un conocimiento hipotético, pero que puede extenderse indefinidamente. La ganancia en extensión se paga con una pérdida en profundidad.[39]

2.2.3. *La inteligencia capta la inmovilidad*

Si el instinto constituía esa tendencia que se caracterizaba por operar con la realidad de una forma directa y simple —para, de esta manera, poner al sujeto en un contacto directo con la cosa de la que se ocupa—, la función de la inteligencia, por el contrario, radica en establecer relaciones entre la diversas cosas. Sin embargo, en el momento en que se actúa de esta forma, la inteligencia será incapaz de captar el sentido prístino realidad, es decir, el aspecto dinámico, fluyente de todas las cosas.

---

37. *Ibíd*.
38. *Ibíd*., p. 38.
39. *Ibíd*.

La inteligencia se ocupa, dirá Bergson, del mundo. Ahora bien, los objetos de los que ella se ocupa, se caracterizan por el hecho que, en realidad, son móviles, es decir, se hallan inmersos en un perpetuo devenir. Sin embargo, la inteligencia, en lugar de interesarse por la dinamicidad de los objetos, lo que realiza es ocuparse por la posición que ocupa el móvil. Pero así, lo único que se representa la inteligencia es la inmovilidad, es decir, «la inteligencia no está hecha para pensar la evolución en el sentido propio de la palabra, es decir, la continuidad de un cambio que sería pura movilidad».[40] Ahora vemos como la visión falsa de la temporalidad y de la realidad tienen, en último término, el poderío hegemónico de la inteligencia como su principal causa. La inteligencia única y exclusivamente tiene la capacidad de captar el aspecto estático de la realidad, ya que aquello que la caracteriza es su posibilidad de descomponer indefinidamente las cosas, según cualquier ley, y recomponerlas en un sistema determinado.[41] No obstante, en el instante en que procede de esta manera, lo único que realizará es que...

> [...] de lo real, la inteligencia capta [...] lo inerte, lo complejo, lo determinable y deductible. Estos son aspectos, la portada que oculta en su interior la movilidad y el cambio continuo, la realidad verdadera, que es esencialmente cualitativa.[42]

Así pues, aquello que se erige en lo más específico de la realidad, es decir, su carácter fluyente, es ignorado por la inteligencia «precisamente porque intenta siempre reconstruir, y reconstruir con lo dado»[43] (*justement parce qu'elle cherche toujours à reconstituer, et à reconstiter avec du donné*).

---

40. Bergson, H. *L'evolution Créatice* (en *Oeuvres*), *op. cit*., p. 633 (trad. cast.: *La evolución creadora*, *op. cit*., p. 150).

41. Es decir, se observa como el poder de la inteligencia es el que ha provocado que Zenón plantease todas sus aporías que destruyen el movimiento. Es necesario recordar que el objetivo de Zenón, precisamente, era romper con el carácter dinámico de la realidad. El fin era demostrar las tesis inmovilistas de Parménides y Meliso. Sin embargo, y volviendo al discurso bergsoniano, debe destacarse que toda visión estática de la realidad procede, en último término, de una consideración exacerbada de las prestaciones intelectuales del sujeto. Así pues, todas las aporías se mueven en este horizonte hegemónico y soberano de la inteligencia.

42. Sánchez Rey, M.C. *La filosofía bergsoniana de la inteligencia*, *op. cit*., p. 115.

43. Bergson, H. *L'evolution Créatice* (en *Oeuvres*), *op. cit*., p. 633 (trad. cast.: *La evolución creadora*, *op. cit*., p. 151).

Todas estas consideraciones a lo que conducen es a mostrar como la inteligencia será incapaz de captar aquello que se yergue en la auténtica realidad de las cosas, al ocuparse de ella como si se tratase de algo que yace inmóvil. Ahora bien, la problemática se halla en el hecho que, si el sujeto se mueve interpelado por la primacía de las prestaciones intelectuales, éste deberá rechazar todo carácter dinámico y, en consecuencia, se alejará del auténtico estado de las cosas. Es decir, que el predominio de la inteligencia provocará al sujeto un distanciamiento respecto de la realidad, en sentido pleno y absoluto. La visión intelectualista será inconmensurable con la auténtica realidad, que se fundamenta en un dinamismo constitutivo. El carácter fluyente restará ignoto para la inteligencia ya que lo único que podrá captar será el aspecto exterior y común de las cosas. Expresado en otros términos, la inteligencia «quiere captarlo todo, pero no está modelada para conocer la movilidad, la original e imprevisible esencia de la vida».[44]

El continuo devenir, que acarreaba, como se recordará, una imprevisibilidad constitutiva a todas las cosas, un carácter de novedad constante a la realidad, será eliminado por las prestaciones de la inteligencia. Expresado en otros términos,

> [...] lo novedoso será declarado incognoscible, mientras un largo y detallado análisis no le muestre el lugar donde poder colocarlo. Pero siempre permanecerá un fondo de incognoscibilidad en la cosa que es, precisamente, lo que tiene de original y que la inteligencia declara absoluto. Semejante absoluto es un residuo del que la inteligencia ya no puede dar más noticias, sino declarar su incapacidad para aprehenderlo. Se queda en el exterior de la cosa; no puede conocer más que lo comparable, lo divisible, en una palabra, lo que puede traducirse en leyes.[45]

---

44. Sánchez Rey, M.C. *La filosofía bergsoniana de la inteligencia, op. cit*., p. 40. Es notorio destacar que, en este punto, la cita prosigue de la siguiente manera «El instinto es quien le denuncia que lo fluido y móvil no pueden encerrarse en sus esquemas sin perder su pecularidad». Es decir, se contempla la necesaria penetración que existe entre la inteligencia y el instinto, y que se apuntó en el apartado anterior. Para Bergson, ambas tendencias devienen dos puntos de vista de la misma realidad: la vida. Por esa razón, ambas se complementan. Aunque se traten de tendencias que distan en su naturaleza, ambas tienen la capacidad de complementarse.

45. *Ibíd*., p. 113.

2.2.4. *La inteligencia determina la concepción de* tiempo espacializado

Ahora puede apreciarse como la concepción impropia de tiempo tiene su raíz en el predominio de la actividad intelectual en el sujeto. En el momento en que la inteligencia tiene la primacía, nuestro contacto con la realidad se fundamentará en la negación absoluta de su carácter dinámico. La inteligencia, en tanto y cuanto dirige su atención a la acción, lo único que busca es una inmutabilidad radical y, por consiguiente, una ruptura con el movimiento que es constitutivo a las cosas. Por esa razón, su concepción de la temporalidad se caracterizará por el hecho que proyectará la idea de espacio y, consecuentemente, eliminará la *duración*, es decir, el carácter fluyente del tiempo.

Así pues, todo aquello que se ha visto hasta ahora acerca de la equiparación del tiempo con un espacio homogéneo en el que se sucederían los instantes —eliminación del estatuto ontológico del pasado y, por ende, afirmación del presente, aniquilación del moviendo propio de la temporalidad— es, en última instancia, el producto de la soberanía en el sujeto de las prestaciones intelectuales. Por ello, puede afirmarse sin ambages que, en el momento en que el sujeto se mueve interpelado por su inteligencia se alejará irreversiblemente de la auténtica realidad —es decir, del continuo devenir que impregna la totalidad de lo real.

Para Bergson, el objetivo de la inteligencia, tal y como afirmó Descartes, estriba en hallar realidades que estén dotadas de *claridad y distinción*. No obstante, dicha claridad y distinción...

> [...] son para ella cualidades lógicas que busca obtener de los conceptos. Por consiguiente, será claro y distinto a sus ojos un conocimiento que tenga la forma del pensamiento conceptual, es decir, la forma de lo que se yuxtapone, de manera discontinua, a la manera de los sólidos, en la extensión. Desde entonces, pensar clara y distintamente será siempre descomponer la realidad en elementos estables y exteriores los unos a los otros, como lo son los conceptos.[46]

46. *Ibíd*., p. 31.

2.3. **El pensamiento conceptual**

2.3.1. *La soberanía del concepto conduce a una representación ficticia de la realidad*

La inteligencia persigue constantemente la claridad y la distinción en todas las cosas de las que se ocupa. Sin embargo, para hallarlas será esencial el papel del concepto. Ahora bien, en el momento en que el sujeto única y exclusivamente opera mediante conceptos, estará llevando a cabo un trato ficticio con la realidad.

Según Bergson, el concepto es un determinado símbolo que tiene el objetivo de sustituir el objeto que simboliza. Ahora bien, para simbolizar dicho objeto, el concepto «retiene del objeto lo que es común a él y a los otros».[47] El concepto solo es capaz de representar el aspecto común de las cosas. No obstante, la inteligencia, tal y como se recordará, se encargaba de captar el carácter genérico, universal, común de las cosas. Por consiguiente, puede colegirse que la inteligencia siempre actuará, según Bergson, bajo la forma del pensamiento conceptual.

De modo que, «por medio de conceptos conocemos [...] un aspecto de las cosas, el aspecto general a todas ellas, lo que todas ellas tienen de común».[48] No obstante, esta representación de la realidad conlleva un problema de ingente relevancia. Se ha visto que el concepto lo único que realiza es extraer el universal del objeto que representa. Sin embargo, si en esta función radica la legitimidad del concepto, entonces nunca será capaz de abarcar la totalidad del objeto que pretende captar. Es decir, «estos conceptos puestos en línea no nos darán jamás sino una recomposición artificial del objeto del que solo pueden simbolizar ciertos aspectos generales».[49]

A su vez, aquello que se yergue en lo propio de la realidad es su carácter dinámico. De esta manera, el pensamiento de carác-

---

47. Bergson, H. *Introducción a la metafísica. La intuición filosófica* (traducción a cargo de M.H. Alberti), Buenos Aires, Siglo Veinte, 1973, p. 26.

48. García Morente, M. *La filosofía de Henri Bergson*, Madrid, Espasa-Calpe, 1972, p. 38.

49. Bergson, H. *Introducción a la metafísica. La intuición filosófica*, *op. cit*., p. 27.

ter conceptual jamás podrá alcanzar este dinamismo al ocuparse únicamente de lo que es universal.[50]

Así pues, los conceptos constituyen toda una serie de puntos de vista exteriores acerca de la autentica realidad. Para explicitar esta incapacidad conceptual para abarcar la *duración*, Bergson pone el ejemplo del pintor que traza un dibujo de la catedral de Notre-Dame:

> [...] la torre está constituida por piedras cuyo particular agrupamiento le da forma; mas el dibujante no se interesa por las piedras, sino que ve solo la silueta de la torre. Sustituye, pues, la organización interior y real de la cosa por una reconstrucción exterior y esquemática.[51]

De modo que el pensamiento conceptual únicamente tiene la capacidad de representar el aspecto somero de la realidad, quedando el dinamismo intrínseco de todas las cosas, ignorado por completo.

Al proceder de esta manera, el pensamiento fracasa continuamente en su intento explicativo acerca de la totalidad de lo real. La actividad intelectual del sujeto, al actuar por medio de conceptos, será incapaz de acceder la esencia de la realidad. Al ser conceptual, a todo pensamiento se le escabulle el dinamismo que configura el auténtico estado de la realidad. Expresado en otros términos, «pensar consiste ordinariamente en ir de los conceptos a las cosas y no de las cosas a los conceptos».[52]

No obstante, el pensamiento obra de esta forma por el hecho que su finalidad, en el fondo, estriba en conocer para, posteriormente, actuar —como ya se observo con la inteligencia. Es decir, «conocer una realidad es, en el sentido usual del vocablo "conocer", tomar conceptos ya hechos, dosificarlos y combinarlos entre sí hasta obtener un equivalente práctico de los real».[53] Por consiguiente, el conocimiento persigue una finalidad práctica. El

---

50. Bergson coloca a la dialéctica como un ejemplo de pensamiento de orden intelectual. Según su pensamiento, el paradigma dialéctico opera a la sazón de los conceptos, creando una red conceptual a la que se le escabulle lo originario de la experiencia.

51. *Ibíd*., p. 34.

52. *Ibíd*., p. 46

53. *Ibíd*.

sujeto, en el momento en que se deja guiar por su capacidad cognoscitiva, no busca «conocer por conocer, sino conocer para tomar un partido, para extraer un provecho, en fin para satisfacer un interés».[54] En consecuencia, todo pensamiento es, en el fondo, una dilucidación de la acción que se va a llevar a cabo,

> [...] probar un concepto en un objeto, es preguntar lo que debemos hacer con él, lo que él puede hacer para nosotros. Pegar sobre un objeto el rótulo de un concepto, es señalar en términos exactos el género de acción o de actitud que el objeto deberá sugerirnos.[55]

Mediante el predominio del pensamiento conceptual, el sujeto será incapaz de mirar las cosas por lo que son ellas mismas puesto que las contemplará con la finalidad de actuar. Así pues, hay una determinación de raíz de la actuación en la actividad intelectiva del individuo. Ahora bien, si el sujeto es capaz de apreciar las cosas en su especificidad e inconmensurabilidad, y, por ende, con independencia de toda finalidad práctica, entonces se desligará del predominio de las instancias intelectuales para, de esta forma, poder contemplar el sentido originario de la cosa.

Sin embargo, esta percepción desinteresada de la realidad ya la llevan a cabo toda una serie de individuos: los artistas.[56] La figura del artista encarna el sujeto que va más allá de los límites prácticos que le exige el pensamiento conceptual, puesto que «no perciben simplemente con el fin de obrar, perciben para percibir, para nada, por placer».[57] Así pues, el artista, en tanto y cuanto tiene la capacidad de desembarazarse de esa visión práctica de la realidad, que impone el pensamiento, gozará de la posibilidad de abarcar las cosas en su irreductibilidad y especificidad.

---

54. *Ibíd*., p. 47.

55. *Ibíd*.

56. Este aspecto de la filosofía bergsoniana tiene ciertas resonancias del planteamiento schopenhaueriano así como del movimiento romántico, tal y como se observó en el primer capítulo del trabajo de investigación. Debe recordarse que para Schopenhauer únicamente el arte, y en particular, la música, es capaz de aproximar al individuo a la voluntad (*Wille*), es decir, la auténtica realidad. Ulteriormente, este planteamiento se observará en las tesis del Heidegger post-*Kehre* y Merleau-Ponty entre un ingente número de autores contemporáneos.

57. Bergson, H. *Le pensée et le mouvant. Essais et conferences* (en *Oeuvres*), *op. cit*., p. 1373 (trad. cast.: *El Pensamiento y lo moviente*, *op. cit*., p. 112).

Como puede observarse a lo largo de todo lo que se ha apuntado, el concepto impide al sujeto una visión directa de la auténtica realidad. El concepto se erige en el velo de Maya que oculta el verdadero estado de la realidad. Aunque mediante el concepto se tiene una visión de conjunto más completa, en realidad alejará al sujeto irremediablemente de la especificidad de las cosas. El pensamiento conceptual...

> [...] proyecta en el espacio y lo que se obtiene son símbolos del suceder cualitativo; es decir, representaciones que de algún modo traicionan la realidad misma. Y esto porque el pensamiento representativo es incapaz, por su propia naturaleza, de alcanzar la dinamicidad de lo real; entendiendo ahora por pensamiento representativo el que procede mediante conceptos.[58]

2.3.2. *El método cinematográfico del pensamiento*

El pensamiento conceptual no puede captar el dinamismo interno de la realidad, tal y como se ha podido apreciar a los largo de lo dicho hasta ahora. A su vez, esta incapacidad originaba que al pensamiento de orden intelectual se le escapara la autentica realidad de las cosas —ya que estas se caracterizan por el devenir. Bergson, para mostrar esta imposibilidad de las prestaciones intelectuales, recurre al mundo del cine, que empezaba a gestarse en su contexto.[59] En concreto, hace referencia al *méto-*

---

58. Sánchez Rey, M.C. *La filosofía bergsoniana de la inteligencia*, *op. cit*., p. 138.

59. El 28 de diciembre de 1895 es la fecha en la que se produce la demostración del *Cinématographe* de los Lumière en el Salon Indien —que en realidad era un sótano del Grand Café de París. El cinematógrafo consistía en una combinación del kinetoscopio con la linterna mágica. Las obras que se proyectaron fueron *Salida de los obreros de la Fábrica Lumière, La alimentación del bebé y El regador regado*. No obstante, anteriormente ya habían realizado otras demostraciones públicas, como por ejemplo, la que realizó en 1888 Louis Aimé Augustin Le Prince, que proyecto escenas callejeras en Leeds.

Sea como fuere, lo que realizaron los hermanos Lumière fue toda una serie de grabaciones que posteriormente serían proyectadas. A partir de esa proyección lo que se podía contemplar era toda una serie de imágenes que estaban en movimiento.

Es evidente que Bergson estaba al corriente de todas estas indagaciones ilusionistas que se estaban llevando a cabo en Francia. Por esa razón recurre a la figura del cinematógrafo para poder explicar el proceder del método intelectual.

do cinematográfico del pensamiento. Es decir, el proceder intelectual actuaría de forma análoga a como lo hace el cinematógrafo.

Ya anteriormente, se veía como Bergson equipara la concepción errónea del tiempo con la figura del cinematógrafo. Recordemos que este instrumento se ocupa de realizar toda una serie de instantáneas de la realidad para, posteriormente, proyectarlas en la pantalla, de manera que se remplazarán unas a otras con gran rapidez. De esta manera, se generará la ilusión de un movimiento intrínseco a las cosas, de un dinamismo de los elementos. Sin embargo, en este procedimiento, por el contrario, el movimiento no se halla en las cosas sino que, más bien, se encuentra en el aparato. Cada actor, cada elemento, recupera su movilidad en el momento en que la cinta se desenrolla en el cinematógrafo, y ello provoca que los diferentes fotogramas se sucedan los unos a los otros.

Pues bien, para Bergson...

> [...] ese es también el mecanismo de nuestro conocimiento. En lugar de atenernos al devenir interior de las cosas, nos situamos fuera de ellas, para reconstruir su devenir artificialmente.[60]

En este contexto lo único que lleva a cabo el conocimiento es tomar...

> [...] vistas casi instantáneas de la realidad que pasa, y como son características de esa realidad nos basta con ensartarlas a lo largo de un devenir abstracto, uniforme e invisible, situado en el fondo del aparato del conocimiento, para imitar lo característico del devenir mismo.[61]

2.3.3. *El pensamiento busca leyes*

El pensamiento conceptual se encarga de estabilizar la realidad ya que, en el fondo, se trata de un saber práctico. El pensamiento persigue el saber, pero, en realidad, éste es un saber para actuar, para hacer frente a las circunstancias. Ahora bien, el pen-

---

60. Bergson, H. *L'evolution Créatice* (en *Oeuvres*), *op. cit*., p. 753 (trad. cast.: *La evolución creadora*, *op. cit*., p. 267).

61. *Ibíd*.

samiento conceptual, y su traducción en la disciplina científica, pretende hallas las leyes que regulan la realidad. Para Bergson, la ciencia no deja de ser más que...

> [...] un conjunto de doctrinas, metódicamente ordenadas, que constituye una rama particular del conocimiento humano. Busca establecer una relación entre los fenómenos observables, suponiendo la existencia de las relaciones de causa y efecto e investiga las leyes que parecen regirlos; es decir, trata de determinar el orden del mundo. Pero este orden que la inteligencia busca, ¿tiene su fundamento en la realidad o es solo una traducción de la inteligencia misma?[62]

La realidad, en tanto y cuanto estriba en ser un dinamismo puro, no admite ninguna interpretación en términos de leyes causales. Todo lenguaje etiológico acerca de la realidad, en realidad es ficticio puesto que el devenir, la *durée* carece de determinación causal. Ahora bien, la ciencia, al buscar leyes invariables que determinan el funcionamiento de la totalidad de lo real, se aleja del auténtico estado de las cosas.

En particular, este alejamiento radica, en gran parte, por el intento de descomponer la realidad en estados que no varían. Expresado en otros términos,

> [...] si la realidad que se estudia no se presta a esta consideración, si quiere pensar la continuidad verdadera, la movilidad real, la compenetración recíproca que caracteriza la duración, si quiere conocer la evolución creadora que es la vida, comenzará a descomponer el dato en estados [...] que no cambian.[63]

De nuevo, se vuelve a topar con la tendencia que tiene el pensamiento de inmovilizar las cosas. La realidad, una vez fragmentada en estados que son inmutables, es susceptible a interpretarse en términos de causalidad. Es decir, una vez descompuesta la realidad en estados invariables, pueden establecerse toda una serie de leyes que determinan dichos estados. No obstante, como se ha visto, toda esta consideración no deja de ser una visión errónea de la realidad ya que ésta se caracteriza por

62. Sánchez Rey, M.C. *La filosofía bergsoniana de la inteligencia, op. cit*., p. 112.
63. *Ibíd*., p. 31.

su carácter fluido —y no por la inmutabilidad—, se define por el hecho que no pueden establecerse distinciones diáfanas entre los diversos estados, sino que todos los estados se encuentran comunicados entre sí, se penetran mutuamente. Por consiguiente,

> [...] la ciencia, enfocada sobre la materia y atenida a la inteligencia, tiene que limitarse a ir de un dato a otro dato, ligándolos todos por medio de leyes y relaciones, pero sacrificando la interioridad, la realidad plena de cada elemento del enlace.[64]

Si se sigue ahondando en la problemática que acarrea una soberanía del pensamiento conceptual, científico, se observará como éste, al ser incapaz de captar la duración, se le escapa la especificidad de cada momento y la constante novedad que existe en la realidad. Expresado en otros términos, «el pensamiento se representa ordinariamente lo nuevo como una nueva composición de elementos preexistentes; para él nada se pierde, nada se crea».[65]

Debe recordarse que la *durée* expresa una continua creación dentro de la realidad. Nunca podrán preverse los acontecimientos que sucederán en el porvenir ya que cada momento goza de una inconmensurabilidad y especificidad radical. No puede haber una predicción de las acciones futuras ya que, la actividad que lleve a cabo en ese momento hipotético del porvenir, comprenderá todo aquello que se ha vivido hasta el instante en que se ejecuta la acción. Cada momento es único e irrepetible.

Ahora bien, la disciplina científica, al intentar establecer toda una serie de leyes que gobernarían la realidad, está amputando este elemento esencial de lo real. La ley elimina este carácter de novedad, de incertidumbre, que caracterizan a las cosas.

De esta forma, se ha podido observar como el conocimiento lo único que busca es una realidad estable para, de esta manera, poder establecer todo su arsenal de leyes. Toda esta imposición de leyes a la realidad tendrá por objetivo facilitar la acción del ser humano dentro del mundo en el que se halla. Por consiguiente, puede colegirse que...

---

64. García Morente, M. *La filosofía de Henri Bergson*, *op. cit*., p. 36.

65. Bergson, H. *Le pensée et le mouvant. Essais et conferences* (en *Oeuvres*), *op. cit*., p. 1275 (trad. cast.: *El Pensamiento y lo moviente*, *op. cit*., p. 33).

> [...] conocer no es otra cosa que fijar una realidad en conceptos, definirla, abstraer diferencias y fundar semejanzas, establecer leyes, funciones, relaciones. Todas estas operaciones requieren métodos fijos, puntos de vista previos; requieren que entre el objeto a conocer y el sujeto que conoce se interponga un medio, un instrumento, un sistema metódico, una labor investigadora; en una palabra, no hay ni puede haber un conocimiento inmediato.[66]

La pregunta que emerge en este momento radica en saber si es posible el conocimiento de la dinamicidad de lo real. El problema que brota de toda esta consideración consiste en saber cómo podemos ir más allá de las estructuras cognoscitivas para, de esta manera, poder captar la *durée*.

2.4. **La intuición**

2.4.1. *La intuición no sobrevuela la realidad*

Tal y como se ha podido apreciar a lo largo de todo el apartado anterior, el pensamiento que se fundamenta en la hegemonía del concepto, y que busca toda una serie de leyes que determinan la realidad, es incapaz de poder alcanzar aquello que se erige en lo esencial de la totalidad de lo real. La ciencia no puede abarcar la realidad en toda su complejidad. Pues bien, para Bergson existiría un procedimiento mediante el cual el sujeto podría acceder a la *duración* —y, por tanto, alcanzar aquello que se yergue en el ser de la realidad. Dicho proceder será la *intuición*.

La intuición, para Bergson, tendrá la capacidad de llegar al carácter dinámico de la realidad en tanto y cuanto ella no toma instantáneas de la realidad. Es decir, ella no opera desde el exterior del objeto, sino que, por el contrario, será capaz de penetrar en la interioridad de la realidad de la que se ocupa.

Debe recordarse que lo que define propiamente al concepto estriba en que únicamente abarca el aspecto general, universal, del objeto. Este hecho provocaba que aquello que se constituía en lo específico del objeto, para el concepto, resultara ser ignoto. Expresado en otros términos,

---

66. García Morente, M. *La filosofía de Henri Bergson*, *op. cit*., p. 62.

> [...] símbolos y puntos de vista me colocan, pues, fuera de ella; no me dan de ella sino lo que le es común con otras y no le pertenece exclusivamente. Pero lo que es ella propiamente, lo que constituye su esencia, no podrá, siendo, por definición, interior, percibirse desde fuera, ni, siendo inconmensurable con cualquier otra cosa, expresarse por símbolos.[67]

Así pues, el pensamiento conceptual, y, en definitiva, la ciencia, no serán capaces de penetrar en las entrañas de la realidad —y, de esta forma, captar aquello que la constituye, su ser—, puesto que lo único que realiza es sobrevolarla. Pero en el momento en que se sobrevuela la realidad, lo que existe es un contacto a distancia con ella. No hay un contacto directo con las cosas, si nos regimos por el ideal cientificista. Dicho en otras palabras, este contacto a distancia para con las cosas provoca que el sujeto cognoscente únicamente tenga *perspectivas* de la realidad, pero jamás tendrá en su poder la *realidad misma*.

Para ejemplificar este fenómeno, Bergson recurre a múltiples imágenes. Una de ellas es la descripción de un determinado personaje que lleva a cabo un novelista. En este caso,

> [...] el novelista podrá multiplicar los rasgos de carácter y hacer hablar y obrar a su personaje cuanto quiera; todo esto no equivaldrá al sentimiento simple e indivisible que yo experimentaría si coincidiese un instante con el personaje mismo [...]. El personaje me sería dado de una sola vez en su integridad.[68]

Otros ejemplos lo constituyen el conjunto de fotografías acerca de una ciudad...

> [...] —en vano se combinarían indefinidamente todas las fotografías de una ciudad tomadas desde todos los puntos de vista posible; no equivaldrán a ese ejemplar en relieve que es la ciudad por donde se pasea—...[69]

y las múltiples traducciones que se realizan de un poema —«En vano todas las traducciones de un poema en todas las lenguas

---

67. Bergson, H. *Introducción a la metafísica. La intuición filosófica*, *op. cit*., p. 14.
68. *Ibíd*., p. 13.
69. *Ibíd*., p. 14.

posibles añadirán matices a los matices [...], pero jamás proporcionarán el sentido íntimo del original».[70] En definitiva, el pensamiento lo único que hace es multiplicar...

> [...] infinitamente los puntos de vista, para completar la representación siempre incompleta; varia sin cesar los símbolos para perfeccionar la traducción siempre imperfecta. Prosigue, pues, hasta el infinito.[71]

2.4.2. *La intuición es un acto simple que penetra en la interioridad del objeto*

Si el pensamiento conceptual sobrevuela la realidad, para Bergson la intuición es un acto simple capaz de penetrar en las entrañas de la realidad. Expresado en otros términos, «llamamos intuición a la 'simpatía' por la cual nos transportamos al interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único y por consiguiente de inexpresable».[72] La intuición, a diferencia del concepto, no extrae de la cosa el aspecto genérico, sino que lo que lleva a cabo es una penetración en la interioridad del objeto. El modo intuitivo de abarcar la realidad, no se caracteriza por *rodearla*, sino que, más bien, por el hecho de *penetrarla*. Ahora bien, en el instante en que es capaz de introducirse en el interior de la realidad, en el momento en que puede acceder a sus entrañas, la intuición podrá alcanzar aquello que se erige en lo esencial y específico del objeto.

El procedimiento intuitivo, por consiguiente, radica en ser un contacto directo del sujeto con el objeto. Dicho en otras palabras, «la intuición es una coincidencia del espíritu con el objeto; aquél se hace uno con éste, lo contempla desde dentro. Es una forma de atención que [...] se limita a constatar lo que el objeto de suyo es».[73] Así pues, la intuición implica una relación directa entre el sujeto y el objeto. Mejor dicho, mediante la intuición habría una unificación del sujeto con el objeto ya que, de lo contrario, todavía existiría la dualidad de sujeto-objeto, y, por ende, reflexión.

---

70. *Ibíd*., pp. 14-15.
71. *Ibíd*., p. 17.
72. *Ibíd*., p. 16.
73. Sánchez Rey, M.C. *La filosofía bergsoniana de la inteligencia, op. cit*., p. 108.

Ahora bien, el acto intuitivo nunca «puede ser reflexivo, porque la reflexión supone el desdoblamiento de la conciencia en sujeto y objeto. Y la intuición es coincidencia, contacto, visión».[74]

Con la intuición desaparece la dicotomía *agente cognoscente-cosa conocida* ya que lo que existe es una implicación mutua de ambas realidades. Asimismo, esta coincidencia absoluta tiene varias consecuencias. Una de ellas radica, como se dijo con anterioridad, en el hecho que se penetrará en el interior de la cosa y, por consiguiente, se accederá a su ser. Otra consecuencia que se extrae de este fenómeno es que desaparece toda línea que separa al sujeto y al objeto. Es decir, en la intuición, tanto objeto como objeto *son* lo mismo. Ontológicamente hablando, en el momento en que se lleva a cabo el acto intuitivo, el sujeto y el mundo son *uno*, son *lo mismo*. El individuo se advierte de que forma parte de una realidad de la que no se puede desligar nunca. Esencialmente hablando, en la intuición, el sujeto se da cuenta que no se diferencia en absoluto con la realidad que pretende abarcar.

2.4.3. *La intuición de la* durée

Para Bergson la realidad que abarcará la intuición no será otra que la *duración* misma. Según Bergson, «hay, por lo menos, una realidad que todos aprehendemos desde dentro, por intuición y no por análisis. Es nuestra propia persona en su fluencia a través del tiempo; es nuestro yo que dura».[75] Es decir, en el momento en que se dirige la atención en la interioridad del propio sujeto, la intuición advierte que dicho sujeto se encuentra inmerso en un constante proceso, muestra una perpetua mutación. Expresado en otros términos, la intuición ofrece una...

> [...] sucesión de estados en que cada uno anuncia el que sigue y contiene el que precede. En verdad, no constituyen estados múltiples sino cuando ya los he pasado y me vuelvo para contemplar su huella. Mientras los experimentaba, estaban tan sólidamente organizados, tan profundamente animados de una vida común,

74. *Ibíd*., p. 109.

75. Bergson, H. *Introducción a la metafísica. La intuición filosófica*, *op. cit*., p. 18.

> que no hubiera sabido decir donde concluye uno de ellos y dónde comienza el otro. En realidad, ninguno comienza o concluye, sino que todos se prolongan en otros.[76]

Por consiguiente, mediante la intuición se penetra en la *duración* que constituye la existencia de cada sujeto. Aquello que el individuo es se halla sumergido en un constante cambio. Así pues, como se ha observado a lo largo del estudio, la existencia, entendida en términos de *durée*, se caracteriza por el hecho que los diferentes estados psicológicos se penetran mutuamente, porque es una novedad constante, no es predecible, es un movimiento perpetuo. Y, por su banda, el acto intuitivo tiene la capacidad de captar esta realidad dinámica.

No obstante, esta dinamicidad no es algo únicamente constitutivo del sujeto, sino que la totalidad de lo real se caracteriza por esta fluencia. La realidad, para Bergson, es un movimiento perpetuo puesto que «no existen cosas hechas, sino solo cosas que se hacen; ni estados que se mantienen, sino estados que cambian».[77] De esta manera, mediante la intuición se advertirá del fenómeno que la realidad no es estable, sino que, por el contrario, es un dinamismo absoluto. Así pues, podría afirmarse que...

> [...] la intuición es más bien el movimiento por el que nos salimos de nuestra propia duración, por el que nos servimos de nuestra duración para afirmar y reconocer inmediatamente la existencia de otras duraciones.[78]

---

76. *Ibíd*., p. 20. A su vez, Bergson ofrece una definición de intuición en la que se engloba todo aquello que la caracteriza: «La intuición de que hablamos reside ante todo en la duración anterior. Esta coge una sucesión que no es yuxtaposición, un crecimiento por dentro, el prolongamiento ininterrumpido del pasado en un presente que avanza sobre el porvenir. Es la visión directa del espíritu por el espíritu [...]. En lugar de estados contiguos a estados, que se volverían palabras yuxtapuestas a palabras, he aquí la continuidad indivisible, y con ello substancial, de la vida interior. Intuición significa, pues, ante todo, conciencia, pero conciencia inmediata, visión que apenas se distingue del objeto visto, conocimiento que es contacto y aun coincidencia» (Bergson, H. *Le pensée et le mouvant. Essais et conferences* (en *Oeuvres*), *op. cit*., p. 1273; trad. cast.: *El Pensamiento y lo moviente*, *op. cit*., p. 31).

77. Bergson, H. *Introducción a la metafísica. La intuición filosófica*, *op. cit*., p. 68.

78. Deleuze, G. *Le bergsonisme*, *op. cit*., pp. 24-25 (trad. cast.: *El bergsonismo*, *op. cit*., p. 31).

El acto intuitivo ofrece la posibilidad de poder captar la auténtica realidad de las cosas. Ahora bien, en el momento en que se lleva a cabo, el sujeto se advierte del hecho que, aquello que esencialmente lo constituye, también configura la realidad. En el momento en que se materializa la intuición, el individuo alcanza el ser de las cosas que, a su vez, será su ser. Por esa razón se dijo con anterioridad que ontológicamente, sujeto y realidad *son* lo mismo, puesto que ambos participan del devenir. Ambos *son* devenir.

2.5. **Comunicación de lo intuido**

2.5.1. *Inutilidad del concepto y del lenguaje ordinario*

El acto intuitivo puede alcanzar el dinamismo interno que constituye la autentica realidad de las cosas. No obstante, una vez intuida la duración, emerge un problema de ingente relevancia. La filosofía —en particular, la metafísica— es la disciplina que debe encargarse de la *duración*. Ahora bien, la disciplina filosófica actúa con conceptos. Así pues, ¿cómo puede expresarse, comunicarse, esta experiencia originaria?, ¿cómo puede tipificarse todo aquello que se ha alcanzado a raíz de la intuición?

Para Bergson, tanto el lenguaje ordinario como el conceptual son incapaces de expresar el dinamismo constitutivo de la realidad. Es decir,

> [...] el conocimiento intelectual expresa de un modo aproximado la intuición, la vuelve distinta y gracias a ella, la inteligencia puede emprender la verificación científica de la intuición. Traducida en conceptos, puede expresarse comunicarse.[79]

El lenguaje conceptual traduce la realidad originaria. Se trata de una traducción, pero no es el original. Expresado en otros términos, al ser una mera traducción «desvirtúa el original».[80]

---

79. Sánchez Rey, M.C. *La filosofía bergsoniana de la inteligencia, op. cit*., p. 105.

80. *Ibíd*., p. 105. La cita prosigue de la siguiente manera: «La tarea del filósofo es, precisamente, volver continuamente al original, para corregir las traducciones y constatar uno y otro, buscando un medio apropiado de expresión, móvil como la realidad misma». Es decir, que el objetivo del filósofo debe ser una revisión constante de todo su aparato conceptual. Si la realidad es

En este punto, debe recordarse todo lo afirmado acerca del poder expresivo del concepto. Este únicamente tiene la capacidad de captar el aspecto genérico de la realidad. Dicho en otras palabras, el concepto es un determinado símbolo cuyo objetivo estriba en sustituir el objeto que simboliza. Ahora bien, el problema brota en el hecho que únicamente podrá representarse la parte genérica del objeto. De esta manera su inconmensurabilidad e irreductibilidad, le será, por completo, ignota. Por consiguiente, puede colegirse que «estos conceptos puestos en línea no nos dan jamás sino una recomposición artificial del objeto del que solo pueden simbolizar ciertos aspectos generales».[81]

Asimismo, de una forma análoga acontece con el lenguaje ordinario. Como ya se observó en la temática de la *duré,* la hegemonía del lenguaje emerge en el momento en que se considera el tiempo como una realidad que no varía. La palabra tiende a solidificar todas las cosas que, en verdad, se hallan inmersas en un perpetuo devenir. Por esa razón, al anquilosar la realidad, la palabra del lenguaje ordinario, es incapaz de expresar ese sentido que la intuición ha aprehendido.

Consiguientemente, tanto el concepto como el lenguaje ordinario no pueden expresar la realidad dinámica, la *durée* puesto que ambas se mueven única y exclusivamente en un ámbito de invariabilidad absoluta, en un contexto en el que se ha eliminado todo movimiento.

2.5.2. *La flexibilidad del lenguaje*

Si tanto el lenguaje ordinario como el concepto no pueden ofrecer una expresión completa de la *duración*, ¿qué deberá realizar el sujeto que pretende expresarla? En este punto es donde radica toda la dificultad del pensamiento bergsoniano puesto que...

> [...] atado a ese ser dado en la experiencia directa, le pide que le muestre toda su riqueza óntica, y ahí justamente está la dificul-

---

móvil, el concepto que pretende abarcar dicha realidad también debe serlo. Por esa razón, el filósofo debe ser aquel que perpetuamente esté examinado el concepto que intenta traducir la realidad originaria de las cosas.

81. Bergson, H. *Introducción a la metafísica. La intuición filosófica*, *op. cit.*, p. 27.

> tad. El ser individual no puede, ni siquiera según Bergson, pensarse como algo clausurado en sí mismo.[82]

Se ha rechazado el pensamiento conceptual —puesto que lo único que ofrece es, en primer lugar, una visión errónea de la temporalidad y, en segundo término, solo abarca el aspecto somero de la realidad— en beneficio de una intuición, que se erige en la única instancia que tiene la capacidad de aprehender la auténtica realidad de las cosas. Sin embargo, la pregunta que emerge en este punto es cómo puede expresarse una realidad que constantemente está variando. Es decir, Bergson,

> [...] profundizando en lo dado a la experiencia, se revela el ser como duración, y en la misma manera en que todos «duran», se vinculan al impulso vital, participan de él. Pero esta unidad aparece al término de la búsqueda. Aparición que no será nunca el resultado de una construcción del espíritu; se «palpa», se «toca» en la aprehensión de la propia conciencia.[83]

La filosofía, si pretende tener una cierta rigurosidad, debe explicar esta realidad originaria que se *palpa* y se *toca*. El proceder filosófico debe explicitar el sentido que el acto intuitivo ha alcanzado. Ahora bien, para Bergson, esta dinamicidad de lo real debe representarse mediante toda una serie de «representaciones flexibles, móviles, casi fluidas, siempre prontas a moldearse sobre las huidizas formas de la intuición».[84]

Todas estas imágenes, representaciones, que deben expresar la *durée* no pueden anquilosarse en ningún momento. En particular, deben tener la misma fluidez que posee la realidad que pretende representar. La *duración* «nos puede ser sugerida indirectamente por imágenes, pero que no podrá [...] encerrarse en una representación conceptual».[85]

Si la realidad muta, jamás podrá expresarla un término cuyo sentido se halla instituido de una forma invariable. Así pues,

---

82. Sánchez Rey, M.C. *La filosofía bergsoniana de la inteligencia, op. cit.*, p. 110.
83. *Ibíd*.
84. Bergson, H. *Introducción a la metafísica. La intuición filosófica*, *op. cit.*, p. 30.
85. *Ibíd*.

> [...] más que de conceptos, habrá que hablar de imágenes que sugieran, evoquen... y de algún modo denuncien la precariedad del concepto, para darnos la totalidad de la experiencia del objeto.[86]

2.5.3. *Una metafísica* progresiva

Así pues, toda una serie de imágenes serán las instancias que se deben ocupar de expresar esa realidad dinámica. Asimismo, para Bergson, la disciplina que se encargará de estudiar la *duración* será la metafísica. Ahora bien, la concepción metafísica que defiende Bergson dista ingentemente de la tradicional. La metafísica, desde siempre, presupone de antemano la unidad de lo real, pero también afirma la capacidad de la inteligencia para captarla. Así pues, en el fondo, toda la historia de la metafísica ha sucumbido al poder soberano de la actividad intelectual del sujeto.[87]

Sin embargo, lejos de ser de esta manera, no existe una unidad de la realidad. Como se ha podido observar a lo largo de lo que se viene exponiendo, la totalidad de lo real se encuentra inmersa en un perpetuo devenir. Hay un movimiento continuo en la realidad. De modo que nada subyace, de forma inmutable, bajo ella, puesto que todo es un fluir continuo. Por consiguiente, al ocuparse de una realidad esencialmente cambiante, la metafísica pasará a ser una...

> [...] tarea progresiva e indefinidamente perfectible, construida en colaboración y comunicación recíproca. Lógicamente a una metafísica «siempre progresiva» no pueden exigírsele soluciones radicales y definitivas.[88]

La metafísica no puede formular principios, leyes, que tengan una vigencia universal y necesaria. Si la realidad de la que se ocupa, fluye constantemente, las tesis que se afirmen acerca de ella, también deberán hacerlo. Por esta razón, la metafísica consistirá

---

86. Sánchez Rey, M.C. *La filosofía bergsoniana de la inteligencia, op. cit*., p. 117.

87. Debe recordarse que ya desde el pensamiento de Platón se defiende sin ambages que la capacidad racional del individuo podrá alcanzar aquello que se erige en el ser de la realidad.

88. Sánchez Rey, M.C. *La filosofía bergsoniana de la inteligencia, op. cit*., p. 117.

en ser una tarea inacabada, una disciplina que constantemente está sujeta a las múltiples variaciones que pueden establecerse.

Consideraciones finales

Si sometemos a un profundo análisis todo lo que se ha vista hasta ahora del planteamiento de Bergson, puede afirmarse sin ambages que todo el trayecto meditativo de la filosofía bergsoniana, puede considerarse como una diatriba constante a la hegemonía del pensamiento conceptual. Todo su programa filosófico estriba en ser un intento de derribar la visión intelectualista del conocimiento, en beneficio de un método que se dirige directamente al objeto del que se ocupa. En el instante en que el pensamiento, la inteligencia, la ciencia positiva, el concepto, imperan, lo único que se obtiene no es más que una visión deformada de la realidad. Esta deformación radica en el fenómeno que, cuando el pensamiento se ocupa de la realidad, la estabiliza. Elimina de ella todo aquello que la constituye de una forma esencial: es devenir.

En el momento en que el pensamiento conceptual adquiere la primacía, se amputa del tiempo su carácter fluyente y se afirma, de una manera categórica, su invariabilidad. La visión cientificista de la temporalidad considera que lo único que existe son una serie de instantes que se van sucediendo. Sin embargo, con esta perspectiva, solamente existe la ausencia de movimiento, por un lado, y, por el otro, un constante tránsito en la dimensión de lo presente. De esta manera, se elimina todo carácter novedoso, puesto que todo pasará a ser predecible mediante leyes que determinarán la realidad.

Esta visión se aleja del auténtico estado de las cosas ya que el tiempo, lejos de ser una realidad invariable, es *duración* y, por ende, un devenir constante. Asimismo, el pasado es una dimensión que cohabita con el presente. Lo pretérito se halla presente en cada situación. No solo existe la dimensión temporal del presente, sino que el pasado también tiene su determinado estatus ontológico.

La actividad intelectual del sujeto estabiliza la realidad, en última instancia, puesto que su objetivo radica en conocer para obrar. Es decir, la finalidad del pensamiento es práctica. Ahora

bien, al contemplar la realidad con esta determinada mirada práctica, el pensamiento conceptual jamás será capaz de observar las cosas por lo que de suyo son. Por consiguiente, las prestaciones intelectuales del sujeto no pueden aspirar a captar la realidad originaria de las cosas, puesto que únicamente se ocupa de ella en términos prácticos. No obstante, aquello que la cosa *es*, su ser, su sentido, es completamente independiente de todo posible obrar del sujeto.

Asimismo, el pensamiento tiene la aspiración de poder captar y expresar la totalidad de lo real mediante el concepto. Tiene la convicción que el aparato conceptual será capaz de apresar la realidad en toda su riqueza ontológica. Sin embargo, el concepto tiene un problema de ingente relevancia: solamente puede captar el aspecto universal, genérico de las cosas. Aquello que se erige en la especificidad e inconmensurabilidad del objeto, no podrá alcanzarlo jamás. Así pues, de nuevo nos hallamos ante la impotencia del pensamiento para poder abarcar la realidad y su sentido. La actividad intelectualista únicamente puede aprehender el aspecto somero del objeto.

Solo puede captar la dimensión superficial de las cosas ya que no penetra en ellas. Lo que lleva a cabo es una visión a distancia de las cosas, realiza un sobrevuelo. Para ocuparse de la realidad, realiza todo un rodeo periférico, pero, en ningún momento, se introduce en la realidad misma. Su procedimiento se fundamenta en extraer un *continuum* de instantáneas acerca del objeto del que se ocupa. Sin embargo, jamás se dirige directamente a él. Por esa razón, una vez más, el pensamiento deja escapar la realidad originaria de las cosas.

Únicamente un procedimiento que se dirija directamente a la realidad, podrá captar lo que ella tiene de específico. Solo un proceder que no toma instantáneas de la realidad, que no la sobrevuela, que no la rodea, tendrá la oportunidad de acceder a la realidad misma y, de esta manera, poder extraer su sentido. Expresado en términos bergsonianos, solo la intuición podrá captar la *duración* que constituye el sentido último de la totalidad de lo real.

De esta forma, puede apreciarse como el pensamiento bergsoniano manifiesta una continua crítica a una manera de tratar las cosas que se fundamenta única y exclusivamente en afirmar la supremacía de la actividad cognoscente del sujeto. El carácter

epistémico radica en una manera de ocuparse de la realidad que extrae de ella la dimensión superficial. Sin embargo, aquello que la constituye, el sentido último de las cosas, no puede exhumarlo jamás. Así pues, Bergson ejemplifica de una forma diáfana toda una corriente filosófica que defiende la impotencia de las prestaciones intelectuales, en el momento de llevar a cabo el conocimiento del sentido originario de la realidad.

Ahora bien, este sentido prístino puede ser alcanzado en el momento en que el sujeto se libere de la hegemonía cognoscitiva. En el instante en que se vaya más allá de la actividad intelectual, podrá aprehenderse el horizonte originario de la realidad. Para ello, en el caso de Bergson, será necesario adoptar una metodología que nos conduzca directamente a la realidad. Únicamente a raíz de este contacto directo con el objeto, el sentido será captado por el sujeto.

A su vez, para llevar a puerto una representación de esta realidad obtenida, será necesario recurrir a toda una serie de imágenes, de representaciones flexibles, que gocen de la misma elasticidad y fluencia que tiene el sentido prístino obtenido. El lenguaje ordinario, el concepto, no pueden expresar toda la riqueza ontológica de la *duración*.

3

MERLEAU-PONTY Y LAS INSUFICIENCIAS DEL PENSAMIENTO DE SOBREVUELO

Si en el apartado anterior se podía observar la exacerbada crítica que realiza Bergson al pensamiento conceptual, en el actual se apreciará como Merleau-Ponty ejecuta una crítica con la misma intensidad hacia las insuficiencias de lo que él denominará *pensamiento de sobrevuelo* (*pensée de survol*). Para Merleau-Ponty, el pensamiento que se ocupa de la realidad objetivándola, y que tiene sus raíces en el planteamiento de Descartes, es incapaz de poder acceder a la dimensión de sentido originario que constituye la totalidad de lo real. Todo planteamiento que abogue por una plena adecuación del pensamiento con el objeto, que defienda la primacía de las prestaciones constituyentes de la conciencia intelectiva, está condenado al fracaso. La razón de ello estriba en la existencia de un horizonte que es prerreflexivo, antepredicativo, pretético, que configura la realidad.

Para poder observar el fracaso del pensamiento reflexivo en el planteamiento de Merleau-Ponty, en primer término se realizará un breve recorrido por las nociones generales de su filosofía. Se penetrará en la unión esencial entre el sujeto y el mundo (*intencionalidad operante*), en la importancia que goza una realidad, tan denostada hasta entonces en la historia de la filosofía, como es el cuerpo, en la existencia de un *horizonte de invisibilidad* que configura el objeto y que impide una adecuación con él, entre otras muchas cuestiones.

Posteriormente, para apreciar de una forma más diáfana la impotencia del pensamiento reflexivo, se realizará un breve rodeo por la noción merleau-pontiana de *tiempo*. Se verá como la temporalidad revela la existencia de *horizontes* que imposibilitarán cualquier trato por parte del pensamiento de sobrevuelo.

Más adelante, se efectuará una explicación acerca de los problemas que acarrean tanto el pensamiento de sobrevuelo como toda concepción que defienda la hegemonía de la conciencia constituyente. Para ello, se llevará a cabo toda una consideración por los planteamientos que elevaron la figura del sujeto constituyente hasta los límites de considerarlo como la instancia que otorga la realidad a todas las cosas (Descartes, Fichte, Husserl).

Ulteriormente, se realizara una penetración en la intraontología merleau-pontiana, para poder apreciar ese horizonte de sentido prístino, para, finalmente, hacer toda una consideración acerca de la posibilidad comunicativa de este estrato originario.

3.1. **Consideraciones generales**

Todo el planteamiento de Merleau-Ponty[1] puede ser interpretado como una ruptura con el pensamiento intelectualista que se funda en la Modernidad con la irrupción del pensa-

---

1. Desde un punto de vista academicista, toda la filosofía de Merleau-Ponty podría dividirse en tres etapas:

— Primera etapa. Se interpreta filosóficamente el fenómeno de la percepción partiendo de una doble crítica tanto del realismo como del intelectualismo. En este primer momento de su itinerario meditativo, Merleau-Ponty se interesa por la noción de *Gestalt* (estructura) ya que, con ella, se podían destruir todas las clásicas dicotomías (cartesianismo-empirismo, idealismo-realismo...).

La obra cumbre de este primer momento es la *Fenomenología de la percepción*. En ella se defiende la tesis de una vinculación corporal del sujeto con el mundo. Asimismo, se pretende hallar el estado perceptivo prístino que se encuentra depositado bajo los sedimentos de la actividad objetivadora del sujeto. No obstante, este poner al descubierto el horizonte originario de la percepción no debe entenderse en términos exhumatorios. Es decir, no se penetra primero en la realidad para, ulteriormente, extraer una realidad que ya se hallaba allí. En el fondo, toda recuperación de ese protoestrato presupone una recomposición activa por parte del sujeto.

— Segunda etapa. En ella realizará toda una reconsideración de algunos temas cruciales de la historia de la filosofía (historia, lenguaje...). Las obras más relevantes de este periodo son *Elogio de la filosofía, La prosa del mundo, El lenguaje indirecto, Las voces del silencio*.

— Tercera etapa. En esta tercera etapa, Merleau-Ponty abordará su peculiar concepción de la *intraontología.* Es decir, se ocupará del ser, entendiendo por tal como el *invisible del visible* o el *horizonte de invisibilidad* que se encuentra presente en todo lo visible sin que, a su vez, pueda ser contemplado. La

miento cartesiano. Si Descartes reduce, en último término, todo contacto con el mundo a pensamiento, y, consiguientemente, emerge la problemática de cómo se relacionan la realidad pensante con la realidad extramental, para Merleau-Ponty habrá una *conexión natural* con la realidad. De esta manera, se elimina de raíz toda problemática del puente ya que el sujeto, en realidad, es, expresado en términos heideggerianos, un *estar-en-el-mundo*.

Este enraizamiento del sujeto en el mundo, dentro de la filosofía de Merleau-Ponty, puede explicarse por dos factores. En primer término, la preponderancia que le otorga a la corporalidad. Tener un cuerpo significa poseer...

> [...] el vehículo del ser del mundo, y poseer un cuerpo es para un viviente conectar con un medio definido, confundirse con ciertos proyectos y comprometerse continuamente con ellos.[2]

La experiencia del propio cuerpo revela una conexión esencial con el mundo y, además, invalida el planteamiento dualista al entrañar la unidad originaria de exterioridad e interioridad. El cuerpo equivale a un *yo natural* que se halla «difusamente presente ante sí mismo pero incapaz de replegarse en una interioridad descarnada».[3]

En segundo lugar, Merleau-Ponty asigna una relevancia ingente al vínculo prerreflexivo que el sujeto mantiene con el mundo de la experiencia. Es decir, la filosofía merleau-pontiana emprende la búsqueda de la *Lebenswelt* husserliana —el mundo prístino, originario, mudo, previo al sujeto, el ámbito perceptivo originario. Se trata de la experiencia *en estado naciente* que todavía no ha sido sometida a la objetivación tanto de la filosofía como de la ciencia.

No obstante, ambos factores se explican por un concepto que tiene una gran importancia dentro de la filosofía de nuestro

---

realidad primigenia, para Merleau-Ponty, es una penetración recíproca de todo en todo, es *Ineinander*, interconexión. Su obra más destacable de esta tercera etapa es *El visible y el invisible*.

2. Merleau-Ponty, M. *Phénomenologie de la perception*, París, Gallimard, 1945, p. 97 (trad. cast.: *Fenomenología de la percepción*, Jem Cabanes, Barcelona, Altaza, 1999, p. 100).

3. Bech, J.M. *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*, Barcelona, Anthropos, 2005, p. 10.

autor. Este concepto no es otro que la *intencionalidad operante* (o también denominada «*latente*» o «*no constitutiva*»). A lo que hace referencia este fenómeno es al vínculo antepredicativo, corporal, que el sujeto mantiene con el mundo. Es decir, el individuo, se encuentra enraizado al mundo de una forma previa a toda posible teorización, por el hecho que posee un cuerpo.

No obstante, cabe destacar que el contacto que el sujeto mantiene con la realidad que le circunscribe será siempre parcial. A lo largo de todo su trayecto meditativo, Merleau-Ponty defiende la tesis del *pensamiento de la no-coincidencia* —o de la disensión, *écart*, de la no-posesión, no-fusión... Es decir, todo el contacto que el sujeto mantiene con las cosas nunca será completo. Nunca se podrá abarcar todos los puntos de vista de una determinada realidad ya que hay un olvido esencial, un silencio constitutivo, un horizonte originario, que configura el comercio del sujeto con el mundo y consigo mismo.[4]

Un ejemplo de este hecho se encuentra en la percepción, puesto que...

> [...] para que haya percepción, es decir, aprehensión de una existencia, es absolutamente necesario que el objeto no se dé enteramente a la mirada que se posa sobre él y guarde en reserva aspectos a que la percepción presente tiende, sin poseerlos.[5]

Expresado en otros términos, hay perpetuamente un *décalage* entre la realidad y la conciencia. De esta forma, todo ideal adecuacionista se derrumba ante la existencia de este horizonte soberano que imposibilita una aprehensión completa de la realidad.

Sin embargo, si la existencia de esta irremediable distancia imposibilita la plena adecuación con el objeto, el pensamiento no podrá «ser reducido a tesis o enunciados».[6] Dicho en otras

---

4. La relación que yo mantengo conmigo mismo, para el planteamiento de Merleau-Ponty, siempre es parcial y deficiente puesto que desconozco la totalidad de mis recuerdos y la densidad del presente. Nunca podrá existir un conocimiento pleno del sujeto ya que siempre hay una determinada realidad que escapa de toda posible coincidencia.

5. Merleau-Ponty, M. *Le structure du comportament*, París, Presses Universitaires de France, 1967, p. 230 (trad. cast.: *La estructura del comportamiento*, Enrique Alonso, Buenos Aires, Librería Hachette, 1953, p. 295).

6. Bech, J.M. *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*, *op. cit*., p. 49.

palabras, la filosofía no podrá emitir juicios que tengan un carácter universal y necesario, sino que deberá ser una *interrogación continua*, un *cuestionamiento radical*, que se fundamente en la búsqueda perpetua del estrato originario que configura la realidad. Ahora bien, la interrogación realmente es radical en el momento en que otorga a sus cuestionamientos una apertura radical. Asimismo, dichos cuestionamientos se hallan anclados en el horizonte. A su vez, el horizonte se sustrae siempre a toda posible aproximación. Por ese motivo, la filosofía nunca podrá tener un carácter clausurado puesto que existe una apertura que es esencial —y que la otorga el horizonte. Expresado en otros términos, la interrogación filosófica «si procede con "radicalidad", consiste en aprender a convivir con la no-positividad y la no-presencia».[7]

El objetivo de la filosofía estriba en profundizar en nuestra imbricación sensible con el mundo para, de esta forma, penetrar en el ámbito prerreflexivo de la experiencia del sujeto. Ahora bien, si en esta tarea consiste la filosofía, entonces todo pensamiento que contemple la realidad de una forma distanciada y objetivadora, deberá ser considerado fútil en la empresa que propugna Merleau-Ponty. Expresado en otros términos, se va a establecer una profunda anatemización del denominado *pensamiento de sobrevuelo* (*pensée de survol*). En particular, este modo de operar con la realidad se caracteriza por el hecho que acentúa la mirada en una exterioridad respecto del objeto del que se ocupa. Es decir, comercia con la realidad de una forma en la que, en realidad, se halla a distancia de ella.

El momento primigenio del *pensamiento de sobrevuelo* se encuentra en el pensamiento de Descartes, en donde el sujeto se emancipa de la realidad en la que se halla y, por consiguiente, se produce una exteriorización de sujeto y objeto. Así pues, el planteamiento cartesiano, al disolver la esencial relación existente entre sujeto y objeto, exterioriza las dos realidades y las objetiva.

Como puede observarse en este momento inaugural, el *pensamiento de sobrevuelo* afirma sin reservas la existencia de una distancia entre sujeto y mundo, queriendo, de esta forma, preservar la trascendencia de las cosas y el mundo respecto el sujeto. Sin embargo, este procedimiento fracasa puesto que «adole-

7. *Ibíd*., p. 58.

ce de una capacidad bifronte: ni puede restituir todos los aspectos del objeto, ni puede dar cuenta de su profundidad».[8]

El pensamiento que sobrevuela la realidad será incapaz de recomponer la multiplicidad de perspectivas que constituye una determinada realidad. A su vez, ninguneará el hecho de que a toda realidad le es constitutiva un horizonte, una invisibilidad.

Existen múltiples ejemplos a lo largo de la filosofía merleau-pontiana en donde puede apreciarse esta crítica al pensamiento de sobrevuelo. En particular, uno de los campos en los que se puede apreciar de una forma más diáfana, es en la temática de la temporalidad. Por ese motivo, a continuación, se realizará un recorrido acerca de la noción de tiempo en Merleau-Ponty, para poder observar este rechazo al pensamiento que contempla la realidad a distancia.

3.2. **Tiempo no constituido y tiempo mítico: la temporalidad en Merleau-Ponty**

El planteamiento merleau-pontiano acerca del pasado, en particular, y del tiempo, en general, tiene como eje principal la crítica a toda concepción serial del tiempo. Dicha visión de las cosas es la propia del pensamiento que él califica *de sobrevuelo* (*pensée de survol*) y que se caracteriza por mirar a distancia el fenómeno de la temporalidad. Al proceder de esta manera, lo único que es capaz de conseguir esta metodología es objetivar el objeto del que se ocupa. Sin embargo, objetivando la realidad, nos alejamos del auténtico estado de las cosas ya que, en realidad, se efectúa un olvido esencial: el sujeto es un ser que se halla inmerso y vinculado corporalmente a un mundo.

Para intentar abordar la problemática del tiempo en Merleau-Ponty, y para observar cómo se relaciona el fenómeno de la temporalidad con esta crítica a la concepción antiintelctualista, se procederá de la siguiente forma: en un primer término, se analizará la propuesta merleau-pontiana acerca de la temporalidad defendida en la *Phénomenologie de la perception* (1945), y ulteriormente se dirigirá la atención al planteamiento que realizó durante las décadas de los cincuenta y sesenta.

8. *Ibíd.*, p. 66.

3.2.1. *Esencial imbricación de pasado, presente y futuro: conciencia y tiempo originario*

En esta primera etapa de su trayecto meditativo, Merleau-Ponty se aleja de toda propuesta que concibe el pasado como aquel elemento temporal previo al presente. Dicho en otros términos, se distancia de toda corriente que considera el tiempo de una manera serial, es decir, como un determinado flujo que transcurre de una forma independiente al sujeto. A su vez, esta caracterización de lo pretérito es tributaria de una determinada concepción del movimiento, que puso en circulación Heráclito:[9] todo se encuentra sujeto al poder inescrutable del cambio, y, considerada así la cuestión, todo aquello que constituye la realidad del «ahora», dejará de serlo en el «después», para ir a pasar a mejor vida. Lo que acontezca con la antigua realidad deja de ser relevante al no gozar del estatuto de real en el nuevo «ahora».

Sin embargo, para Merleau-Ponty «el cambio supone cierto lugar en que me sitúo y desde donde veo desfilar a las cosas»[10] (*le changement suppose un certain poste où je me place et d'où je vois défiler des choses*). Es decir, este determinado paradigma acerca del pasado, en particular, y el tiempo, en general, «supone una visión, un punto de vista sobre el tiempo»[11] (*suppose une vue sur le temps*). Al depender de esta determinada visión o punto de vista, esta metodología se alejará ingentemente del fenómeno del que se ocupa puesto que, en lugar de instalarse en la realidad de la que intenta tratarse, se aleja para mirarla a distancia.

En particular, este proceder, cuyo momento inaugural lo hallamos en Descartes como ya se apuntó, es denominado por Merleau-Ponty como *pensamiento de sobrevuelo* (*pensée de survol*) ya que «procede a "contemplar desde lo alto en vez de contemplar de cerca" y porque "sobrevuela en vez de habitar"».[12] No

---

9. Es conocida por todos la célebre sentencia número doce de Heráclito, quien ve que «diversas aguas fluyen para los que se bañan en los mismos ríos. Y también las almas se evaporan de las aguas» (Parménides-Heráclito. *Fragmentos*, Barcelona, Folio, 2002, p. 200).

10. Merleau-Ponty, M. *Phénomenologie de la perception*, *op. cit*., p. 470 (trad. cast.: *Fenomenología de la percepción*, *op. cit*., p. 419).

11. *Ibíd*.

12. Bech, J.M. *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*, *op. cit*., p. 65.

obstante, toda tentativa de este paradigma está condenada al fracaso porque no es capaz de abarcar la totalidad del objeto a tratar y, por ese motivo, su propuesta siempre será parcial, en contra de sus aspiraciones universalistas. Asimismo, la razón por la que no es capaz abarcar todos los aspectos de la cosa de la que se ocupa, será algo que se apreciará más adelante.

Así pues, y volviendo a la temática que nos ocupa, «*le temps n'est donc pas un processus réel, une sucesión effective que je me bornerais à enregistrer*»[13] (el tiempo no es, luego, un proceso real, una sucesión efectiva que yo me limitaría a registrar), más bien el tiempo...

> [...] nace de mi relación con las cosas. En las mismas cosas, el futuro y el pasado están en una especie de preexistencia y de supervivencia eternas; el agua que pasará mañana está en estos momentos en sus fuentes, el agua que acaba de pasar está ahora un poco más abajo, en el valle.[14]

De este modo, se aprecia que la temporalidad tiene realidad en tanto y cuanto hay un sujeto que se encuentra enraizado corporalmente en un mundo.[15] Con esta propuesta, Merleau-Ponty pretende ir más allá de las dicotomías idealismo-realismo, intelectualismo-empirismo al afirmar una *subjetividad encarnada,* es decir, un sujeto corporizado que mantiene una relación corporal, antepredicativa y pretética con el mundo. Por consiguiente, el mundo deja de ser considerado como esa realidad constituida por las prestaciones intelectuales de una subjetividad descarnada (perspectiva que se funda con Descartes, que pasa por Reinhold, Fichte y otros, para morir con la *fenomenología transcendental* de Husserl), sino que ahora pasa a ser esa realidad que *habita* el sujeto.

Pues bien, si nos atenemos a este punto de vista, el tiempo única y exclusivamente tendrá sentido si consideramos que el su-

---

13. Merleau-Ponty, M. *Phénomenologie de la perception*, *op. cit*., p. 471 (trad. cast.: *Fenomenología de la percepción*, *op. cit*., p. 420).

14. *Ibíd*.

15. Es fácil observar en este punto la influencia que el pensamiento del primer Heidegger ejerció en la propuesta merleau-pontiana. Debe recordarse que para el pensador alemán, el sujeto, en tanto que *Dasein*, se encuentra *arrojado* en un mundo. El mundo es una instancia constitutiva del ser del *Dasein*.

jeto mantiene una relación originaria, y no intelectual, con su mundo. Ahora bien, Merleau-Ponty habla de una «preexistencia» del pasado y del futuro en las cosas del mundo; es decir, hace referencia a una temporalidad de lo que está ahí en el mundo. En particular, el presente se erigirá en el tiempo propio del mundo:

> [...] esta mesa lleva vestigios de mi vida pasada, he escrito en ella mis iniciales, la he manchado de tinta. Pero estos vestigios no remiten, de por sí mismos, al pasado: son presentes, y si encuentro en ellos signos de algún acontecimiento anterior es porque tengo, por otra parte, el sentido del pasado, es porque llevo en mí esta significación.[16]

Dicho en otros términos, todo aquello que es pasado y futuro para un determinado sujeto, es presente para las cosas del mundo.

Si ahora se dirige la atención a la temporalidad del sujeto, se observa un hecho que ya se apreciaba con anterioridad: en el momento en que se hace referencia al presente, pasado y al futuro como etapas temporales aislables, se está considerando el tiempo de una forma impropia. Esto es de este modo puesto que «no puede haber tiempo más que si no está completamente desplegado, si pasado, presente y futuro no están, "no son"».[17] Esta manera de valorar el tiempo, que parte de un «ahora» al que se le añadirían un «antes» y un «después», es la propia del pensamiento objetivista, intelectualista, *de sobrevuelo*. Sin embargo, pensar en «una conciencia tética del tiempo que lo domine y lo abarque destruye el fenómeno del tiempo».[18]

Gran parte del parte del paradigma objetivista se cree en la plena posesión del tiempo al considerarlo como un determinado objeto de la conciencia. No obstante, considerar de esta manera el tiempo es verlo como un «hecho de la conciencia». Bajo esta perspectiva, asimismo, se destruye el fenómeno mismo ya que se lo considera como una realidad que es constituida, en último término, por una conciencia. Expresado en otros términos, la concepción serial del tiempo presupone los actos intencionales de la conciencia. De modo que, en última instancia, es la con-

16. *Ibíd*., p. 472 (trad. cast., p. 421).
17. *Ibíd*., p. 474 (trad. cast., p. 423).
18. *Ibíd*., p. 475 (trad. cast., p. 423).

ciencia quien, mediante sus prestaciones intelectuales, constituye la continuidad temporal. Para Merleau-Ponty, esta manera de ver el fenómeno temporal no deja de ser más que «su registro final, es el resultado de su paso, que el pensamiento objetivista siempre presupone y no consigue captar».[19]

Así pues, si el tiempo que maneja el *pensamiento de sobrevuelo* no se erige en el auténtico fenómeno, «tiene que haber otro tiempo, el verdadero, en donde yo aprenda qué es el paso o el tránsito».[20] Concretamente, esta nueva y originaria temporalidad[21] que Merleau-Ponty apunta, otorga al presente la primacía y lo considera como «un deslizarse (*glissment*) ininterrumpido en el que todo se mueve conjuntamente (no hay multiplicidad de fenómenos enlazados, sino un único fenómeno de tránsito)».[22]

Expresado en otras palabras, no puede representarse el presente como una sucesión de «ahoras», tal y como también apuntaba Bergson (ya que, si fuese de este modo, sería necesario un espectador imparcial y universal, situado fuera de la sucesión, que operara la síntesis de los sucesivos «ahoras»; con lo que, de nuevo, nos encontraríamos inmersos en la tan denostada perspectiva de sobrevuelo), sino que, más bien, sería ese movimiento, deslizamiento, en el que tanto pasado como futuro se hallarían «presentes». No obstante, dicha presencia debe entenderse en términos de *horizonte*.

También en el fenómeno del tiempo hay la *soberanía del horizonte*.[23] En particular, este concepto «designa la "transcendencia pura, sin máscara óntica. Aquello que está ahí sin ser objeto".

---

19. *Ibíd*., p. 474 (trad. cast., p. 423).

20. *Ibíd*., p. 475 (trad. cast., p. 423).

21. A lo largo de toda esta reflexión resuenan las voces de Bergson y de toda su teoría que se ha visto con anterioridad.

22. Pinto Cantista, J.M. *Sentido y ser en Merleau-Ponty*, Pamplona, Eunsa, 1982, p. 212.

23. Por desgracia, al tratarse de un estudio lacónico acerca del tiempo, no se podrá profundizar en esta temática. No obstante, debería destacarse que, para Merleau-Ponty, habría una doble dimensión de horizontes: por un lado, habría el *horizonte interior* (propio de la inmanencia del ente), y, por el otro, un *horizonte exterior* (la contextualidad del ente). Toda síntesis que el sujeto opera, se mueve sobre estos dos trasfondos. Por esa razón, dicha síntesis siempre restará inacabada. A su vez, esto significa que todo ideal adecuacionista está condenado a fracasar.

Todo "horizonte" es por consiguiente inaprehensible e invisible».[24] Es aquel aspecto que se retrae en todo movimiento de donación de la realidad. Anteriormente se apuntaba el fracaso de los paradigmas de sobrevuelo y se emplazaba la explicación del por qué de dicho fracaso. Ahora se ve que el pensamiento objetivista es incapaz de abarcar la totalidad del objeto ya que se le escapa un aspecto que es constitutivo de la realidad: su *horizonte*. Si a toda realidad le es propia la dimensión del *horizonte*, todo ideal adecuacionista se derrumbará inexorablemente, al ser lo propio de esta dimensión un movimiento de sustracción. Todo intento objetivista cae derrotado ante la imposibilidad de abarcar este nivel de transcendencia pura que es constitutivo a toda realidad. Consiguientemente, el ente, en contra de lo que defienden estas teorías adecuacionistas, no es *identidad* sino, más bien, *diferencia*. Por esa razón, todo intento explicativo, que se guíe por los parámetros adecuacionistas, no conseguirá penetrar en aquello que se yergue como lo esencial de la realidad.[25]

De esta forma, tanto pasado como futuro forman parte del presente a modo de *horizonte*. Merleau-Ponty designa a esta temporalidad de un modo husserliano: como *presente vivo* (*lebendige Gegenwart*). Sin embargo, se aleja considerablemente de la propuesta de Husserl[26] puesto que la temporización que hay es un...

> [...] éxtasis hacia el futuro y hacia el pasado que hace aparecer las dimensiones del tiempo, no como rivales, sino como inseparables: ser ahora es ser siempre, y ser para nunca jamás.[27]

Así pues, las tres dimensiones temporales, en realidad, son inseparables. Con lo cual, ni el porvenir es posterior al haber-

---

24. Bech, J.M. *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*, *op. cit*., p. 40.

25. Si la realidad está configurada por esta dimensión, ello implica que nunca se cierre sobre sí misma. Dicho en otros términos, siempre hay una radical no-coincidencia de la realidad consigo misma, por un lado, y de la realidad para con las aspiraciones abarcadoras del sujeto, por el otro.

26. Recordemos que para Husserl, el presente vivo hace referencia a ese presente que retiene el pasado inmediato. Es decir, Husserl sigue moviéndose en el horizonte del pensamiento de sobrevuelo ya que no deja de considerar esta temporalidad, en último término, como un «hecho de la conciencia».

27. Merleau-Ponty, M. *Phénomenologie de la perception*, *op. cit*., p. 483 (trad. cast.: *Fenomenología de la percepción*, *op. cit*., p. 430).

sido, ni éste último es un estado precedente al estar-siendo, sino que hay un movimiento conjunto de los tres éxtasis, un deslizamiento del presente hacia el pasado anunciando una próxima presencia por venir.

Si la temporalidad autentica radica en este *presente vivo* (debe recordarse que el tiempo propio del mundo es el presente. Una vez más, es necesario destacar la esencial imbricación que existe entre el sujeto y el mundo), es evidente que el sujeto no puede constituir el tiempo. Este hecho implicaría la eliminación de la noción de horizonte y, con ello, se descendería a la perspectiva intelectualista del *pensamiento de sobrevuelo*. Tal y como asevera Merleau-Ponty «yo no soy el autor del tiempo como tampoco de los latidos de mi corazón; yo no decidí nacer, y una vez nacido, el tiempo se escurre a través de mí haga lo que haga».[28] Es decir, en el momento de hacer referencia al tiempo, debe destacarse una pasividad del sujeto. Sin embargo,

> [...] lo que se llama pasividad no es la recepción por parte de nosotros: es un investir, un ser en situación, ante el cual no existimos, que perpetuamente recomenzamos y que es constitutivo de nosotros mismos.[29]

Consiguientemente, la pasividad se erige como un hecho esencial en el momento de vivir plenamente la temporalidad. Expresado con otras palabras, el sujeto únicamente es capaz de retener «una parte, la otra permanece en el inconsciente, en la memoria, en el sueño, en el recuerdo, en el cuerpo vegetativo».[30]

3.2.2. *Pasado y tiempo mítico: años cincuenta y sesenta*

Tras la realización de la *Phénomenologie de la perception*, el rumbo de su concepción acerca del tiempo no cambia sustancialmente. Ya en sus cursos del *Collage de France,* que transcurrieron entre el 1952 y el 1960, Merleau-Ponty asevera que tanto...

---

28. *Ibíd*., p. 488 (trad. cast., p. 434).
29. *Ibíd*., p. 488 (trad. cast., p. 435).
30. Farrés Famada, G. Tesis doctoral: *Prèsencia de Proust en l'obra de Merleau-Ponty*, Universitat Autònoma de Barcelona, p. 161.

> [...] la inmanencia y la trascendencia del pasado, la actividad y la pasividad de la memoria, solo pueden reconciliarse si se renuncia a plantear el problema en términos de representación.[31]

De nuevo, volvemos a encontrar la exhortación a alejarnos de toda propuesta que considera la problemática del pasado, y de su acceso, en términos intelectualistas. En este momento de su trayecto meditativo, Merleau-Ponty introduce el concepto de *tiempo mítico* para hacer referencia al pasado («*passé appartient à un temps mythique, au temps d'avant le temps*»[32] —*pasado pertenece a un tiempo mítico, al tiempo anterior al tiempo*). Asimismo, para desarrollar esta concepción, será necesario realizar un lacónico rodeo por alguno de los aspectos primordiales de la filosofía merleau-pontiana como, por ejemplo, la temática de la *intencionalidad operante* (*fungierende Intentionalität*).

Debe recordarse que ya en la *Phénomenologie de la perception* se mantiene la tesis de que el sujeto mantiene una relación antepredicativa, pretética y corporal con el mundo. Dicho en otras palabras, tanto el sujeto como el mundo no se vinculan entre sí en términos de representación, sino que el sujeto se halla inmerso corporalmente en el mundo, lo *habita* en lugar de *constituirlo*. A esta ligazón primordial con el mundo, tal como se apreció con anterioridad, Merleau-Ponty la denomina *intencionalidad operante* (también la califica como *latente o no constitutiva*). De este modo, se puede afirmar sin ambages que...

> [...] la intencionalidad «latente» u «operante», al fin y al cabo, es la relación antepredicativa entre la vida humana y el mundo, prerrequisito para toda intencionalidad «de acto» o «tética».[33]

A su vez, la síntesis que efectúa dicha intencionalidad será pasiva y el sentido que instituirá se configurara a modo de *des-*

---

31. Merleau-Ponty, M. *Résumés de cours du Collège de France*, París, Gallimard, 1968, p. 72 (trad. cast.: *Posibilidad de la filosofía: resúmenes de los Cursos del Collège de France 1952-1960*, Eduardo Bello Reguera, Madrid, Narcea, 1979, p. 156).

32. Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, París, Gallimard, 1964, p. 296 (trad. cast.: *Lo visible y lo invisible*, José Escudé, Barcelona, Seix Barral, 1970, p. 293).

33. Bech, J.M. *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*, *op. cit*., p. 116.

viación (*écart*). Al realizarse de este modo, el sentido instituido jamás podrá reducirse a elementos discursivos o intelectuales (éstos exigen un sentido unívoco que pueda ser exhumado de una forma objetivista).

Pues bien, esta ligazón prístina con el mundo, que configura la *intencionalidad no constituyente*, tiene una serie de implicaciones por lo que concierne a la temática de la temporalidad. Una de ellas es que la *intencionalidad operante* vincula el pasado con el presente al situar lo pretérito en el «en el lugar temporal que le corresponde»,[34] preservándolo tal y como fue, y no de la forma como se reconquista mediante el ejercicio voluntario de la memoria. De esta manera, se aprecia que, realmente es el pasado el que se adhiere al presente, o, dicho en otros términos, «el pasado sobreviene simultáneamente con el presente»[35] (nuevamente, se aprecia que la impronta de Bergson es esencial). Otra vez nos hallamos en la misma tesis que Merleau-Ponty defendía en la *Phénomenologie de la perception*, al afirmar la indistinción de los momentos temporales, es decir, al propugnar una radical unidad entre los tres éxtasis temporales.

Todo este planteamiento, asimismo, conduce al concepto de *tiempo mítico*, o sea, a la esencial imbricación y simultaneidad de pasado y presente. En particular, se trata de una situación en la que...

> [...] «sujeto y objeto no están todavía constituidos, donde actividad y pasividad aparecen indiferenciados, donde el espacio y el tiempo se hacen indistinguibles» y cuyo resultado más importante consiste en que «el presente queda envuelto en el pasado indestructible y atemporal».[36]

A su vez, si el sujeto se encuentra enraizado corporalmente en su mundo, esta forma de temporalidad, en la que tanto presente como pasado se hallan esencialmente entrelazados, tendrá una índole corporal. Para Merleau-Ponty, «los cuerpos humanos contienen las horas del pasado» (*les corps humains contiennent les heures du pasée*).[37]

---

34. *Ibíd.*, p. 117.
35. *Ibíd.*, p. 118.
36. *Ibíd.*, p. 119.
37. *Ibíd*.

Sin embargo, ¿cómo es posible acceder a este pasado corporalizado y esencialmente vinculado al presente?, o, mejor expresado, ¿Cómo sobreviene aquella experiencia que ha sido vivida en la experiencia presente? La respuesta es tajante,

> [...] sobreviene por medio de las «resurrecciones» proustianas, donde «la sensación pasada resulta más «verdadera» que la sensación presente, hasta el extremo que instituye la «verdad» de ésta.[38]

Ahora bien, para poder determinar con precisión en qué consisten estas *resurrecciones proustianas*, será necesario realizar un lacónico recorrido por algunas de las nociones más importantes del planteamiento de Marcel Proust. Por ese motivo, se llevará a cabo una breve incursión en la temática del tiempo proustiano para poder apreciar, de una forma diáfana, la concepción que Merleau-Ponty está defendiendo.

3.2.3. *Pasado y memoria voluntaria: Marcel Proust y el tiempo recobrado*

Todas las criaturas del universo proustiano se encuentran sometidas al poder inescrutable del tiempo. Dicho en otros términos,

> [...] no hay escapatoria posible de las horas ni de los días. Tampoco del mañana ni del ayer. No se puede huir del ayer porque el ayer nos ha deformado y ha sido deformado por nosotros.[39]

Así pues, la temporalidad es algo constitutivo del sujeto humano, tal y como lo concibe Proust. No obstante, todo aquello que ha sido vivido por el hombre, no se deja atrás tras ser experienciado. Es decir, el pasado al que hace referencia Proust no corresponde a esa imagen de lo pretérito como un momento que se abandona tras haberse materializado. Por el contrario, Proust se encamina hacia la tesis bergsoniana de que el pasado se prolonga en el presente; es decir, lo que se ha vivido no deja de ser.

---

38. *Ibíd*., p. 114.

39. Beckett, S. *Proust* (traducción a cargo de Bienvenido Álvarez), Barcelona, Ediciones Península/Edicions 62, 1992, p. 13.

Así pues, de nuevo, el programa defendido se mueve por los parámetros de la constante «presencia» del pasado en todo aquello que se lleva a cabo en el presente. Expresado sucintamente, hay una indistinción radical de pasado y presente.[40]

Planteada de esta manera la cuestión, el acceso a este pasado que plantea Proust se aleja considerablemente de todo ejercicio rememorativo voluntario. Es decir, para llegar a este tiempo perdido «es trabajo perdido el querer evocarlo, e inútiles todos los afanes de nuestra inteligencia»[41] (*c'est peine perdue que nous cherchions à l'évoquer, tous les efforts de notre intelligence sont inutiles*). Dicho en otras palabras, la *memoria voluntaria*, o sea, la memoria de *la inteligencia*, es incapaz de acceder al verdadero pasado. Esta forma de penetrar en el pasado...

> [...] puede contemplar el ayer colgado para que se seque en el tendero, junto al día-de-fiesta-en-agosto-en-que-más-ha-llovido-de-la-historia tendido en la cuerda un poco más allá. Porque su memoria es un tendero y las imágenes de su pasado son ropa sucia redimida.[42]

La *memoria voluntaria* nos ofrece una imagen uniforme del pasado, en donde a este se le extirpa toda su especificidad. A su vez, esta forma de evocación intelectual de lo pretérito mantiene que los acontecimientos pasados se encuentran a su completa disposición. Cualquier imagen del pasado puede ser recuperada mediante el ejercicio de la memoria de la inteligencia (nuestro autor, en múltiples ocasiones, compara la acción de esta memoria con la de tornar las páginas de un álbum de fotografías. No obstante, el material que nos aporta este acto no contiene nada de lo que auténticamente es el pasado). Sin embargo, lo único que lleva a puerto esta forma de acceder al pasado es ir...

> [...] de un presente actual a un presente que «ha sido», es decir, a algo que fue presente y ya no lo es. El pasado de la memoria

---

40. De nuevo es notorio destacar la presencia de Bergson en el trasfondo de todas estas tesis.

41. Proust, M. *À la recherche du temps perdu. Du côté de chez Swann*, París, Gallimard, p. 44 (trad. cast.: *En busca del tiempo perdido. Por el camino de Swann,* Pedro Salinas, Madrid, Alianza, 1996, p. 61).

42. Becket, S. *Proust, op. cit*., p. 27.

> voluntaria es, por tanto, doblemente relativo: relativo al presente que ha sido y relativo al presente en relación al cual es ahora pasado.[43]

Más allá de la relativización del pasado, la *memoria voluntaria* ningunea un aspecto que es esencial en el momento de hacer referencia al pretérito. Al ser un acto de intelección, y, por consiguiente, estar condicionado por las categorías de la inteligencia, hace abstracción de cualquier sensación. La memoria de la inteligencia considera insignificante todo elemento material en su acto rememorativo.

Sin embargo, para Proust, lejos de desterrar lo sensible, lo sitúa como lo primordial para recuperar ese tiempo perdido. En particular, se sirve de uno de los aspectos de la cultura céltica en donde...

> [...] las almas de los seres perdidos están sufriendo cautiverio en el cuerpo de un ser inferior, un animal, un vegetal o una cosa inanimada, perdidas para nosotros hasta el día, que para muchos nunca llega, en que suceda que pasamos al lado del árbol, o que entramos en posesión del objeto que las sirve de cárcel. Entonces se estremecen, nos llaman, y en cuanto las reconocemos se rompe el maleficio. Y liberadas por nosotros, vencen la muerte y tornan a vivir en nuestra compañía. Así ocurre con nuestro pasado.[44]

Así pues, el pasado deja de consistir en todos los hechos que han quedado fijados en los determinados recuerdos. Más allá de esta perspectiva, los auténticos acontecimientos pasados «son datos acumulados inconsciente e involuntariamente, en la completa indistinción de actividad y pasividad»,[45] es decir, es aquel tipo de experiencia que no ha sido vivida de una manera consciente. Considerada de esta forma la cuestión, puede observarse la importancia de la sensación en el proceso rememorativo: si la auténtica experienciación se realiza sin ninguna restricción in-

---

43. Deleuze, G. *Proust et le signes*, París, Presses Universitaires de France, 1993, p. 72 (trad. cast.: *Proust y los signos,* Francisco Monge, Barcelona, Anagrama, 1995, p. 70).

44. Proust, M. *À la recherché du temps perdu. Du côté de chez Swann*, *op. cit*., p. 44 (trad. cast.: *En busca del tiempo perdido. Por el camino de Swann*, *op. cit*., p. 61).

45. Bech, J.M. *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*, *op. cit*., p. 113.

telectual, un determinado objeto (por objeto, podemos considerar, por ejemplo, la famosa magdalena, pero también la frase de una sonata) puede, de una forma *accidental*, mediante el poder de la analogía, repetir la impresión de una determinada *sensación pasada*. Con repetir, no se hace referencia a una copia o reduplicación de dicha sensación, sino que emerge la propia sensación pasada, haciendo desaparecer todo tipo de limitación espacio-temporal. Este pasado...

> [...] ya no es relativo al presente que ha sido, ya no es relativo al presente en relación al cual es ahora pasado [...] aparece tal como no podía ser vivido, es decir, no en realidad, sino en su verdad, no en sus relaciones contingentes y exteriores, sino [...] en su esencia.[46]

Expresado en otros términos, esta experiencia, que emerge a partir del encuentro accidental con un determinado objeto, nos presenta el auténtico tiempo pasado ya que deja de lado todo tipo de restricción intelectual. Es decir, si la auténtica experiencia radica en no ser vivida de una manera expresa, todo acceso voluntario, activo, inteligente, a esa experiencia se mantendrá en un estrato somero. Aquello que se yergue en lo esencial, se encuentra prisionero en el presente de una forma silenciosa, y que de ninguna forma puede ser extraído de una manera voluntaria.

Para Proust, esta forma de llegar al pasado recibe el nombre de *memoria involuntaria*. Se trata de «un resplandor inmediato, total y deliciosa»,[47] y que, a su vez, realiza una...

> [...] abstracción de lo útil, de lo oportuno, de lo accidental, porque en su llama el hábito y sus esfuerzos han quedado carbonizados, apareciendo a su luz la absurda realidad de la experiencia que nunca puede ni nunca podrá revelar: lo real.[48]

A continuación, se destacará una de las situaciones en las que, dentro de la obra proustiana, se puede observar la acción de esta *memoria involuntaria*.

---

46. Deleuze, G. *Proust et le signes*, *op. cit*., p. 76 (trad. cast. *Proust y los signos*, *op. cit*., p. 73).

47. Becket, S. *Proust*, *op. cit*., p. 30 (trad. cast.: *Proust*, *op. cit*., p. 30).

48. *Ibíd*.

3.2.4. *La frase de Vinteuil y el amor de Swann*

De entre las múltiples situaciones en las que emerge el poder de la memoria que no se nutre de la acción intelectual,[49] es notorio hacer referencia al capítulo en el que a Swann, tras escuchar la frase de la sonata de Vinteuil, se le hacen presentes todos los momentos compartidos con Odette.

En concreto, la acción se enmarca en una de las diversas reuniones aristocráticas a las que Swann estaba acostumbrado a asistir antes de enamorarse perdidamente de Odette. Tras caer en las redes del amor, Swann se niega, durante mucho tiempo, a visitar a sus antiguas amistades aristocráticas. Sin embargo, un día decidió acompañar al barón de Charlus a una reunión en la casa de la marquesa de Saint-Euverte.

Estar en esa circunstancia no era de su agrado puesto que...

> [...] le dolía verse encerrado en medio de aquellas gentes, cuyas tonterías y ridiculeces se le representaban más dolorosamente porque, como ignoraban su pasión y aunque la hubieran conocido no habrían sido capaces de otra cosa que de sonreír como de una niñería o deplorarla como una locura.[50]

Dicho de otro modo, todas las personas que se hallaban presentes en la reunión, desconocían su fatal estado, su situación afectiva le hacía creer que él era la única persona enamorada del mundo, el único capaz sufrir por los sentimientos amorosos que le vinculaban a su Odette.

La velada transcurría de esta forma monótona para Swann, hasta el momento en el que la orquestra comenzó a tocar una de las piezas musicales más codiciadas para nuestro protagonista: la sonata para piano y violín de Vinteuil. Swann escuchó, por vez primera, esta obra muchos años antes de conocer a Odette. Sin embargo, la sonata, y en especial la frase que contenía, adquirie-

---

49. Entre otros, deben resaltarse: el episodio de la magdalena, los dos campanarios de Martiville, los tres árboles y la mata de espino de Balbec... La obra proustiana se encuentra repleta de momentos recuperados merced el poder evocativo de lo sensible.

50. Proust, M. *A la recherché du temps perdu. Du côté de chez Swann*, *op. cit*., p. 344 (trad. cast.: *En busca del tiempo perdido. Por el camino de Swann*, *op. cit*., p. 416).

ron otro sentido, en el momento en que, tras muchos años, la volvió a saborear cuando conoció a Odette, en una reunión en casa de los Verdurin. A partir de este instante, la sonata pasará a ser *el himno oficial* de su amor con su querida Odette.

Pues bien, tras comenzar a oír las primeras notas de la pieza, «fue como si Odette entrara, y esa aparición le dolió tanto, que tuvo que llevarse la mano al corazón».[51] Con la obra se presentaron...

> [...] todos los recuerdos del tiempo en que Odette estaba enamorada de él, que hasta aquel día lograra mantener invisibles en lo más hondo de su ser, engañados por aquel brusco rayo del tiempo del amor y creyéndose que había tornado, se despertaron, se remontaron de un vuelo, cantándole locamente, sin compasión para su infortunio de entonces, las olvidadas letrillas de la felicidad.[52]

Mediante la sonata de Vinteuil, que en esos momentos estaban interpretando los músicos en la casa de la marquesa se Saint-Euverte, se advirtió de que «todo lo que en días encerraba del tiempo pasado eran falsos extractos sin contenido».[53] Allí, gracias al poder evocativo de la pieza musical, Swann rememoró todos aquellos momentos que habían configurado el preludio de su amor —la carta de Odette en la que le decía «me tiembla tanto la mano al escribir», las palabras de su querida que le emplazaba a verla cuando él quisiese, los retornos que realizaban juntos tras la velada con los Verdurin...— y entendió que Odette ya no estaba enamorada de él.

3.2.5. *La presencia de Proust en la concepción de Merleau-Ponty*

Una vez realizado este breve recorrido por la concepción proustiana de *memoria involuntaria*, puede observarse la razón por la que se erige en la autentica forma de acceder al pasado, para Merleau-Ponty: al no existir ningún tipo de limitación cognoscitiva, la experiencia pasada irrumpe en toda su especificidad. Dicho en otras palabras, la vivencia pasada deja de ser deformada por las prestaciones intelectuales del sujeto.

---

51. *Ibíd*., p. 345 (trad. cast., p. 417).
52. *Ibíd*.
53. *Ibíd*.

No obstante, si se atiende a la propuesta merleau-pontiana acerca de la temporalidad, puede apreciarse que el planteamiento proustiano se encuentra «presente»[54] a lo largo de su discurso. Se ha visto que uno de los ejes que vertebra toda la propuesta merleau-pontiana acerca del pasado, es su continua crítica a todo tipo de metodología que se ocupe del fenómeno del tiempo de una forma objetivista. Es decir, se ha destacado el rechazo de Merleau-Ponty al *pensamiento de sobrevuelo*, que se limita a considerar la temporalidad a distancia, sin sumergirse en el fenómeno mismo.

A su vez, a lo largo de la obra proustiana, aunque no de una forma explícita, se produce un análogo rechazo a toda esta manera de valorar la temática del pasado.[55] La auténtica noción del tiempo no la ofrece la ciencia físico-matemática, sino que es aquella que se encuentra en el sujeto humano: «cuando un hombre está durmiendo tiene en torno suyo, como un aro, el hilo de las horas, el orden de los años y de los mundos».[56] Expresado en otros términos, para Proust el tiempo pertenece constitutivamente al hombre. Sin embargo, la manera como se aborde esta temporalidad intrínseca al sujeto, determinará si accedemos a su verdadera realidad o bien nos mantenemos en una interpretación somera.

El tiempo, y, en particular, el pasado, no pueden ser recuperados de un modo activo y consciente. Todo aquello que el sujeto humano ha vivido y vive, no se encuentra a su plena disposición. Más bien, acontece lo contrario, puesto que, en realidad, la auténtica experiencia estriba en datos, que se acumulan de una forma inconsciente, y que van más allá de toda dualidad actividad-pasividad o sujeto-objeto. Sucintamente expresado, no existe ningún control o restricción intelectual en el momento de hablar de la verdadera experiencia. Por esta razón, toda tentativa del *pensamiento de sobrevuelo* está condenada al fracaso.

---

54. La analogía entre ambas concepciones, acerca de la temática de la temporalidad, es patente: la importancia que ambos autores le otorgan a la corporalidad, la constante presencia de lo pretérito en el sujeto...

55. No sería descabellado interpretar su rechazo a la tesis de la *memoria voluntaria*, como una impugnación a toda una manera de considerar el pasado, propia del pensamiento intelectualista.

56. *Ibíd*., p. 5 (trad. cast., p. 13).

3.3. **El estado prístino de la realidad revela la incompetencia del pensamiento de sobrevuelo, en general, y de la conciencia constituyente, en particular**

El pensamiento objetivista de sobrevuelo es incapaz de penetrar en la auténtica realidad del fenómeno del tiempo, tal y como se ha podido apreciar a lo largo del apartado anterior. Sin embargo, su incapacidad no afecta única y exclusivamente a este campo, sino que también abarca el contexto del estrato de sentido originario. Para Merleau-Ponty, existe un horizonte de sentido bruto (*sens brut*) que escapa tanto de la potencia del pensamiento de sobrevuelo, como de las prestaciones de la conciencia constituyente. En último término, la creencia en la soberanía de una conciencia que constituye la realidad «acaba siempre por poner de manifiesto un reverso de las cosas que nosotros no hemos constituido».[57]

En las cosas, en la realidad, hay un reverso que no se halla constituido por la conciencia. Existe una dimensión en las cosas...

> [...] que es a un tiempo protodóxica, antepredicativa, preobjetiva, preteórica, pretética, prerreflexiva, propositiva, preconceptual y premundana. Y cuya «archifacticidad», por consiguiente (y éste es sin duda su aspecto más importante) en caso alguno podrá ser reducida al resultado de una «protoconstitución».[58]

Por esta razón, este horizonte de sentido originario revela la impotencia de la conciencia constituyente y del pensamiento objetivista de sobrevuelo. Existe una dimensión de la realidad que siempre se escapa del poder abarcador de la conciencia tética. Hay, para Merleau-Ponty, una exposición y ocultación de las cosas, al mismo tiempo. Expresado en otras palabras, existe una negatividad inherente a la realidad, una carencia que se erige en un ingrediente constitutivo de las cosas. Por consiguiente, todo prurito constituyente de la conciencia siempre se encuentra condenado al fracaso.

Ahora bien, a la sazón de la irrupción del pensamiento de Descartes, tal y como se ha venido apuntando, se forja la creencia que el sujeto cognoscente tiene la capacidad de abarcar la

---

57. Bech, J.M. *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*, *op. cit*., p. 122.

58. *Ibíd*., p. 127.

realidad en todos sus múltiples vértices. Es decir, con la emergencia del paradigma cartesiano, el sujeto se distanciará del mundo en el que se halla para, ulteriormente, abarcarlo, desde su dimensión epistémica, en todas sus diferentes dimensiones. En consecuencia, a raíz de Descartes se produce un enaltecimiento de la figura del sujeto constituyente. Por ese motivo, será necesario efectuar un lacónico recorrido por las etapas más importantes de esta entronización de la conciencia constituyente.

3.3.1. *Descartes:* res cogitans *y certeza*

Con Descartes, si mirásemos la filosofía de una *forma escolar* —tal y como rezaba el dicho de Kant— se da el pistoletazo de salida para la filosofía moderna. Su modernidad no estriba tanto en las conclusiones que alcanza (debe recordarse que el objetivo de sus reflexiones metafísicas no es otro que el de demostrar, de una forma indubitable, temas propios de la tradición medieval, como son la inmortalidad del alma y la existencia de Dios), como en las cuestiones que deja abiertas para la tradición que le heredará. Una de estas cuestiones será el enaltecimiento de sujeto en tanto que substancia pensante

Recordemos rápidamente el recorrido que realiza para llegar a esta realidad pensante que es el hombre. En un primer término, nos dirá que se debe problematizar todas las cuestiones que configuran nuestra existencia. Es decir, se debe poner en tela de juicio todas las creencias (acerca de la existencia de Dios), doctrinas filosóficas, teorías científicas (verdades de la geometría y de la aritmética), ya que todas ellas pueden ser el producto del engaño de un genio maligno (*malicious demon*). Más aún,

> [...] todo lo que he admitido hasta el presente por más verdadero y seguro, lo he aprendido de los sentidos o por los sentidos; pero he experimentado alguna vez que estos sentidos eran engañosos, y es ley de prudencia no fiarse nunca enteramente de aquellos que una vez nos han engañado.[59]

---

59. Descartes, R. *Méditations Métaphysiques (Oeuvres philosophiques. Tome II)*, París, Éditions Garnier Frères, 1967, p. 405 (trad. cast.: *Meditaciones metafísicas*, Jesús M. Díaz Álvarez, Madrid, Alianza, 2005, p. 82).

No obstante, ¿cuándo estos sentidos parecen engañarme? En el momento del sueño. Cuando nos encontramos sumergidos en las profundidades de nuestras ensoñaciones, nos parece que aquello que vivimos es real. De modo que la vivencia en el sueño nos induce a considerar que no hay indicios claros y distintos para separar el sueño de la vigilia.

Consiguientemente, nos encontramos ante dos instancias que ponen en duda todo aquello que fundamentaba, hasta ahora, el edificio de nuestra existencia: en primer término, la imposibilidad de discernir entre el sueño y la vigilia y, en segundo lugar, la hipótesis del genio maligno. Sin embargo, cuando pongo en duda la totalidad de lo existente, debido a estas dos posibilidades, me advierto de algo que es indubitable: yo, ente despojado de todas mis creencias, de toda mi corporalidad, del prójimo que me rodea, de las cosas, animales, y demás instancias que me circunscriben; es necesario, pues, que exista puesto que estoy poniendo en duda todas esas entidades.[60] No obstante, esta existencia únicamente es válida en tanto y cuanto la pienso. Así pues, el hecho de que «yo soy, yo existo es necesariamente verdadera, siempre que la pronuncio o la concibo en mi entendimiento»[61] (*je suis, j'existe, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit*).

La verdad de este axioma, a su vez, viene dada por la claridad y distinción. Descartes toma estos dos conceptos como los patrones en sazón de los cuales todo debe medirse, si pretenden tener el estatuto de *verdadero*. Empero, en último término, la claridad y distinción es, para el pensador francés, la evidencia, y, finalmente, lo evidente es verdadero. De modo que, en todo momento nos estamos moviendo por una dimensión subjetiva ya que la verdad viene determinada por la certeza que tiene el *ego cogito*. Cuando Descartes analiza minuciosamente la naturaleza del error, afirma que éste es debido a la voluntad que, al ser infinita, invade el terreno del entendimiento finito y limitado. De este modo, la voluntad extiende sus garras ahí donde no

60. Esta perspectiva ya fue vislumbrada por autores medievales como Guillermo de Okham o San Agustín. De este último es conocida su aseveración en las *Confesiones*: *Si fallor, sum*, es decir, *Si miento, entonces existo*. En este punto se empieza a vislumbrar que la idea de existencia viene determinada por un dato del entendimiento.

61. *Ibíd*., pp. 415-416 (trad. cast., p. 89).

hay comprensión —es decir, claridad y distinción—, lo cual se yergue en el hontanar de la falsedad.

Nótese que en todo este desarrollo nos hallamos en un horizonte que no sale del sujeto pensante. Expresado de otro modo, desaparece la concepción griega de la verdad como ἀλήθιεα, y como *adeaquatio intellectus et rei* (expresada por vez primera por Isaac Israeli y acogida por Santo Tomás). En este punto, la verdad pasa a ser considerada como certeza y, en tanto certeza, exclusiva del sujeto.

Es verdad que ulteriormente Descartes necesitará la existencia divina para salir de este solipsismo, pero no es menos cierto que con este planteamiento instaura una manera de pensar en el que la subjetividad descarnada, intelectualista y teoricista, pasa a ocupar la primacía metodológica. A partir de este momento, en consecuencia, toda la realidad dependerá del sujeto ya que es la única instancia de la que no se puede dudar jamás. De esta forma, el *pensamiento de sobrevuelo*, por un lado, y la primacía de un sujeto constituyente, por el otro, se originan con el planteamiento cartesiano.

3.3.2. *Fichte: el* Ich *y la* Tathandlung

Ahora damos un salto de 150 años y dejamos atrás pensadores de la talla de Malebranche, Geulnicx, Spinoza, Leibniz, Hume, Berkeley, Locke y Kant,[62] para dirigirnos a otro momento clave de la historia de la subjetividad: Fichte y su *Wissenschaftslehre* de 1794.

Nos hallamos en un contexto marcado por el intento de encontrar una fundamentación última en el saber filosófico —es lo que se conoce como *Grundsatzphilosophie*—, tras la imposibilidad kantiana de encontrar un fundamento último. La estética debía de ser la encargada de mediar entre la parte teórica y práctica del sistema kantiano, sin embargo esta solución es criticada

62. Hubiese sido de ingente interés profundizar en la disputa entre la tradición racionalista y la empirista, así como la irrupción del transcendentalismo como el intento de mediación entre ambas perspectivas. Debido a que este planteamiento alejaría enormemente de la temática central, y, además, daría tanto juego que conduciría a extenderse a lo largo de decenas de páginas, se ha creído —no sé si con acierto— oportuno dar por supuesto los diversos puntos de vista así como las confrontaciones que se gestan.

por varios pensadores. Entre estos filósofos, se encuentra Reinhold,[63] personaje esencial para entender la filosofía fichteana. El objetivo de éste estriba en el establecimiento de un principio último que garantice, de forma científica, tanto la filosofía teórica como la práctica. En particular, identifica este principio con la noción de *representación*. De este modo, Reinhold reduce la diferencia cualitativa entre la rama sensitiva y la intelectiva a una diferencia de grado de intensidad de la conciencia.

Todo este planteamiento lo absorberá Fichte[64] y, al igual que Reinhold, situará el fundamento en la conciencia. Concretamente, en la exposición de la *Wissenschaftslehre*, que realiza en 1794, se alcanza la estructura sintética de la conciencia en sazón de la limitación que se establece entre el *yo* y el *no-yo*. Para llegar a esta escisión de la conciencia, en primer lugar se la habrá tipificado para ulteriormente advertirse que se caracteriza por gozar de una actividad originaria y constante, la *Tathandlung*. Asimismo, esta acción prístina se despliega en dos polaridades: por un lado, se halla el *yo* y por el otro se encuentra el *no-yo*. En consecuencia, la conciencia estaría marcada por la relación constante que se establece entre el yo y la objetividad-alteridad.[65]

Con la propuesta fichteana, advertimos que la totalidad de lo real se encuadra en el seno de la conciencia. Expresado de otra forma, la realidad es configurada por la conciencia mediante su actividad prístina (*Tathandlung*). De modo que nos encontramos en una perspectiva que entroniza de tal manera al sujeto, que lo convierte en la única entidad que goza de una realidad específica. En estos momentos, el problema no estriba en cómo demostrar la existencia de un mundo real, en el que se insertaría el sujeto, para, de este modo, salir del estado de solipsismo; sino que se afirma, sin ambages, que su existencia depende única y exclusivamente de la actividad originaria de la conciencia.

---

63. Este pensador vienés es esencial para entender la irrupción del idealismo alemán. Sin embargo, no disponemos de ninguna traducción de alguna de sus obras. Entre múltiples obras es notorio destacar *Über das Fundament des philosophischen Wissens* en la que expone su celebre *Elementarphilosophie*. Con ella la filosofía deja de ser «crítica» para pasar a ser «científica».

64. Para ver esta recepción véase Fichte, J.G. *Reseña de «Enesidemo»* (edición bilingüe), Madrid, Libros Hiperión, 1982.

65. Fichte, J.G. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre: als Handschrift für seine Zuhörer 1794*, Hamburgo, Meiner, 1970.

3.3.3. *Husserl y la fenomenología transcendental*

De nuevo, damos otro salto de casi 150 años —con lo que ello conlleva— para plantarnos en la corriente fenomenológica, en donde se radicaliza la situación en la que Fichte enmarcaba al sujeto humano. Husserl heredará el legado reinholdeano-fichteano que erigía la conciencia como la entidad fundamental, para defender que la dimensión primordial de la filosofía —y de las ciencias— debe ser la conciencia y su corriente de vivencias puras.

Sin embargo, para llegar a este ámbito, es necesario que nos elevemos de la *actitud natural,* en la que todo es contemplado a la sazón de la existencia del mundo. Es decir, con esta actitud, el sujeto afirma la existencia de un mundo que siempre estaría ahí, y en el cual todos nosotros nos sumergiríamos dentro de él como miembros suyo.

Para llevar a puerto la elevación actitudinal, es necesario poner en fuera de juego, desconectar, «colocar entre paréntesis» (ἐποχή) la *actitud natural*. Husserl en lugar de llevar a cabo el intento cartesiano de la duda hiperbólica, realiza la ἐποχή mediante la cual «ponemos en fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural»[66] (*die zum Wesen der natürlichen Einstellung gehörige Generalthesis setzen wir ausser Aktion*). No obstante, debe destacarse que con este recurso no se pretende negar la existencia del mundo (tal y como realizaban los sofistas), ni tampoco dudar de su existencia (tal y como realizaban los escépticos), sino que, más bien, con la ἐποχή fenomenológica debemos abstenernos de emitir todo juicio acerca de la existencia. Expresado sucintamente, consiste simplemente en la suspensión de todo juicio acerca del estatus ontológico de la realidad.

A continuación, una vez efectuada dicha suspensión, lo único que quedará en pie es, según Husserl, la conciencia pura con su corriente de vivencias. Así pues, y de forma análoga a Descartes, lo único que se mantendrá, tras poner entre paréntesis la totalidad de lo real, es el horizonte de la conciencia, del *ego cogito*. Cuando Husserl caracteriza, en primer término, a la concien-

66. Husserl, E. *Ideen zu einer reiner Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Buch 1. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1976, p. 65 (trad. cast.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, José Gaos, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 73).

cia como *cogito*, la está definiendo como un yo que piensa, pero que también desea, quiere, percibe...

A su vez, lo esencial de dicha conciencia es que es intencional. Las vivencias de la conciencia son intencionales en tanto y cuanto son *conciencia de algo*. No obstante, esta constatación no quiere decir que haya una relación entre un proceso psicológico (vivencia) y una realidad objetiva (tal y como aseveraba Brentano), sino que la orientación de la conciencia requiere la *plena realización* (*Erfüllung*) del objeto. Aquello que se manifiesta intencionalmente, es decir, el fenómeno, no debe ser entendido desde la perspectiva de la filosofía griega (φαινόμενον como lo engañoso) ni kantiana (*Phänomen* como aquello que alude al hecho que la experiencia no piensa todo aquello que puede pensar). Husserl elimina cualquier connotación deficitaria del concepto afirmando que el fenómeno es aquello que *se manifiesta mostrándose a sí mismo tal como es en sí mismo*. Y es en este punto en el que los desempeños del sujeto adquieren la primacía, ya que es éste quien realiza la actividad de conducir al objeto a la mostración de sí mismo. Es el propio sujeto, mediante *actuaciones* o *prestaciones* (*Leistungen*), la instancia que muestra al objeto su mismisidad.

No se trata que ese sujeto (*yo transcendental*) se erija en el agente que ha creado el mundo con su actividad —tal y como aseveraba Fichte. Empero el sentido que tiene el mundo (o sea, su modo de darse al sujeto como un todo que goza de una realidad propia) sí que es un rasgo ontológico propio que debe ser atribuido a la actividad del sujeto.

3.3.4. *Las dificultades que acarrea la entronización del sujeto*

Como se ha podido apreciar en el apartado anterior, a raíz del planteamiento de Descartes se produce la irrupción del pensamiento objetivista de sobrevuelo, por un lado, y, por el otro, el dominio incuestionable de la conciencia constituyente.

En un primer momento, se demuestra que la única realidad respecto de la cual no se puede dudar jamás, es la del sujeto en tanto que *res cogitans*. Así pues, la subjetividad cognoscente se elevará como aquella realidad que se erige en lo primero y esencial. A su vez, ulteriormente con la emergencia del paradigma fichteano, este planteamiento se radicalizará puesto que se afir-

mará que todo el orden de lo real es el producto de la actividad constituyente de la conciencia. Expresado en otros términos, el sujeto, mediante sus prestaciones intelectivas, configurara la totalidad de lo real. Finalmente, con la propuesta de Husserl, será el sentido que las cosas tienen aquello que se erigirá en el resultado de la actividad de la conciencia tética.

En todo este recorrido puede apreciarse una entronización de la figura del sujeto cognoscente como la entidad absoluta que explica la existencia o el sentido del mundo. La realidad, y todo el horizonte de sentido que ella tiene, sería el producto de la actividad de la conciencia. Sin embargo, esta manera de considerar las cosas se olvida de toda una serie de cuestiones que son esenciales en el momento de explicar la realidad.

En primer lugar, se olvida del hecho que el sujeto es un ser que mantiene una ligazón primordial y antepredicativa con el mundo. Dicho sucintamente, no toma en consideración la existencia de la *intencionalidad operante*. Este pensamiento abstrae el sujeto del mundo en el que se encuentra. No obstante, operando de esta forma, lo único que realiza este pensamiento es amputar al sujeto una de sus partes constitutivas puesto que mantiene un vínculo originario con la realidad que le circunda.

En segundo término, no atiende al hecho que la realidad, en el fondo, se caracteriza por el fenómeno de que está fisurada, tiene carencias. Existe una dimensión de olvido, un horizonte impenetrable de invisibilidad, que constituye la totalidad de lo real. Expresado en otros términos, hay un estrato de sentido prístino, pretético, que la conciencia constituyente jamás podrá horadar y sacar a la luz. La realidad tiene una determinada dimensión que no podrá ser exhumada por ninguna actividad intelectiva de la conciencia.

No obstante, este horizonte originario de la experiencia, Merleau-Ponty lo vislumbra, aunque pueda parecer paradójico si se atiende a lo expuesto hasta ahora, en las tesis de Husserl. Expresado en otros términos, la filosofía husserliana tiene un *impensado*[67] que debe ser esclarecido, y éste no es otro que la defensa de Husserl de un horizonte prístino de la experiencia.

---

67. Esta noción de *impensado* procede de Heidegger (*Ungedachte*). A lo que hace referencia con este concepto es a todo aquel pensamiento que se encuentra presente en un determinado pensador, pero que éste jamás lo formuló. Es todo aquello que se encuentra implícito, tácito, en el pensamiento de un determinado autor.

3.3.5. *El impensado de Husserl: su afirmación de un ámbito de sentido prerreflexivo*

Merleau-Ponty va a realizar una lectura de la filosofía de Husserl en la que va a extraer toda una serie de cuestiones que vincularán al padre de la fenomenología, con sus tesis acerca del estrato de sentido originario de la realidad. En último término, la fenomenología, según el parecer de Merleau-Ponty, tiene la función de «*dévoiler la couche pré-théorétique*»[68] (desvelar la capa preteórica) que constituye la realidad.

Ya en sus *Cartesianische Meditationen,* Husserl asevera que «el principio de todo es la experiencia pura y, por así decirlo, todavía muda, a la cual es preciso conducir a la expresión pura de su propio sentido».[69] Es decir, Husserl hace referencia a una experiencia muda, silenciosa, que constituye la realidad de las cosas, y a la que nuestra actividad intelectual debe dirigirse.

Asimismo, el planteamiento husserliano también hace mención de una constitución preteórica, de *síntesis que existen previamente a toda síntesis* (*Synthesen, die vor aller Thesis liegen*) que se encargarían de dar cuenta...

> [...] de estos núcleos de significación alrededor de los cuales gravitan el mundo y el hombre, y de los que se puede decir indiferentemente [...] que, para nosotros, son siempre «algo ya constituido» o que son «algo nunca completamente constituido», en resumen que con respecto a ellos la conciencia puede ir adelantada o atrasada, pero no es nunca contemporánea.[70]

Por consiguiente, Husserl asevera la existencia de un orden preteórico, en el que la conciencia jamás podrá efectuar su poder constituyente. Habría una determinada dimensión de la realidad que se encuentra desajustada con las prestaciones constitutivas del sujeto. De esta forma, puede afirmarse sin ambages, según Merleau-Ponty, que para Husserl...

---

68. Merleau-Ponty, M. *Signes*, *op. cit*., p. 208 (trad. cast.: *Signos*, *op. cit*., p. 201).

69. Husserl, E. *Cartesianische Meditationen*, E. Stöker, Hamburgo, 1977, p. 40.

70. Merleau-Ponty, M. *Signes*, *op. cit*., pp. 208-209 (trad. cast.: *Signos*, *op. cit*., p. 202).

> [...] tienen que existir para nosotros seres que no están colocados en el ser por la actividad centrífuga de la conciencia, significados que ella no confiere espontáneamente a los contenidos, contenidos que participan oblicuamente de un sentido, que lo indican sin encontrarse con él, y sin que todavía sea legible en ellos como si fuera el monograma o el cuño de la conciencia tética.[71]

Ahora bien, aunque exista para Husserl, este horizonte de sentido primordial, la conciencia tiene la obligación, en último término, de poder extraer dicho sentido, a partir de su actividad constituyente. De ahí que, según Merleau-Ponty, el acto de la constitución se convierta, progresivamente, a medida que madura el pensamiento de Husserl, el medio de sacar a la luz un reverso de las cosas que no hemos constituido. Este ámbito de sentido, no constituido, exigiría ser exhumado, en último término, por la conciencia. Pero, de esta forma, ya se le está otorgando un determinado poder a las prestaciones intelectuales del sujeto: el de desvelar y extraer el sentido.

Así pues, en el pensamiento del padre de la fenomenología, se halla la creencia en un estrato de sentido que sería prerreflexivo. Ahora bien, Husserl todavía se halla demasiado ligado a la tradición del pensamiento objetivista y confía en que la actividad cognoscitiva del sujeto podrá alcanzar este horizonte prístino.

La existencia de este estrato prerreflexivo, no obstante, se encuentra fuera de lugar. Por esa razón, Merleau-Ponty profundizará en ello a lo largo de todo su pensamiento. A continuación, se ofrecerá el punto de vista que defiende, acerca de este ámbito pretético, en la última etapa de su trayecto meditativo: la *intraontología*.

3.4. **La intraontología: el Ser bruto y la penetración recíproca**

Merleau-Ponty, con su particular concepción ontológica, tiene la finalidad de replantear las ancestrales nociones de sujeto, mundo, Ser, así como de las relaciones que mantienen entre ellas. Más allá de estas consideraciones, el objetivo ontológico mer-

71. *Ibíd*., p. 209 (trad. cast., p. 202).

leau-pontiano estribará en replantear la temática fenomenológica del sentido de la realidad. Dicho en otras palabras,

> [...] lo que nos importa es precisamente el sentido de ser del mundo; para ello no tenemos que presuponer nada, ni la idea ingenua del ser en sí, ni la idea correlativa de un ser de representación, de un ser para la conciencia, para el hombre: todas estas nociones son las que tenemos que volver a pensar a propósito de nuestra experiencia del mundo, a la vez que el ser del mundo.[72]

De esta forma, el fin de la ontología merleau-pontiana radicará en intentar ofrecer una determinada explicación a la problemática de la génesis de sentido.

Ahora bien, en toda esta consideración, el mundo jugará un papel esencial. En particular, la realidad mundanal no se erigirá, para Merleau-Ponty, en esa dimensión problemática, que se contrapone irreversiblemente a la realidad subjetiva, y que necesitaba de una determinada demostración objetiva para corroborar su existencia. Tampoco será ese *Gran Objeto* que reclutaría la totalidad de las cosas que salen a nuestro encuentro, y que sería percibido por un espectador imparcial, un *kosmotheoros*[73] —tal y como lo concibe la ciencia.

El mundo no debe ser entendido como «el conjunto de cosas que se hallan o pueden hallarse ante nuestros ojos»[74] (*a somme des choses qui tombent ou pourraient tomber sous nos yeux*), sino que, más bien, debe ser percibido como el lugar en el que todos estos objetos...

> [...] se articulan, el estilo invariable a que obedecen, que une nuestras perspectivas, permite pasar de una a otra y nos da la sensación [...] de que somos dos testigos capaces de abarcar el mismo objeto verdadero o, por lo menos, de invertir nuestras situaciones respectivas con relación a él.[75]

---

72. Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, *op. cit*., p. 21 (trad. cast.: *Lo visible y lo invisible*, *op. cit*., p. 23).

73. El espectador *kosmotheoros* hace referencia a aquel individuo que piensa que es capaz de abarcar, a distancia, todos los aspectos de la realidad. Es el espectador que, situándose fuera del espectáculo, cree poder advertirse de lo que realmente está sucediendo, en todas sus dimensiones.

74. Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, *op. cit*., p. 29 (trad. cast.: *Lo visible y lo invisible*, *op. cit*., p. 30).

75. *Ibíd*., p. 30 (trad. cast., p. 30).

Expresado en otros términos, el mundo no se contrapone al sujeto, sino que, por el contrario, se yergue como la dimensión en la que el sujeto *habita*, es el contexto en el que la subjetividad deviene.

Ahora bien, si se lee toda esta consideración a la inversa, se observará que el sujeto, sin la realidad mundanal, tampoco puede ser concebido. La subjetividad siempre se encuentra encarnada en un mundo. Por esa razón, Merleau-Ponty intentará eliminar toda oposición existente entre la realidad objetiva y la dimensión subjetiva ya que, en el fondo, son dos caras de una misma moneda, como se apreciará más adelante. Dicho en otras palabras, la finalidad que se persigue con todo este análisis ontológico radica en...

> [...] demostrar que el ser-objeto y el ser-sujeto, concebido por oposición a aquél y relativo a él, no constituyen una alternativa, que el mundo percibido queda más acá o más allá de la antinomia, que hay que entender el fracaso de la psicología «objetiva» —juntamente con el de la física «objetiva»— no como una victoria de lo «interior» sobre lo «exterior» y de lo «mental» sobre lo «material», sino como un llamamiento a la revisión de nuestra ontología, a un nuevo examen de las nociones de «sujeto» y «objeto».[76]

En todo este punto es evidente que resuenan las voces del pensamiento de Heidegger. El pensador alemán abre una nueva dimensión en la ontología al afirmar un vínculo constitutivo entre el *Dasein* y el mundo.[77] El *Dasein* se encuentra arrojado (*Geworfenheit*) en un mundo. Es decir, el hombre no asume su

---

76. *Ibíd*., p. 41 (trad. cast., p. 41).

77. Cuando Heidegger hace referencia al mundo, no piensa en un conjunto de cosas que descubre el pensamiento, o en el medio en el que se englobaría la totalidad de lo existente —como Merleau-Ponty. Si queremos alcanzar la esencia del mundo (*mundaneidad del mundo, die Weltichkeit der Welt*), debemos partir del *mundo entorno* (*Umwelt*). Las cosas, en medio de las cuales se halla el Dasein, se yerguen en objetos de atención, solicitud, se ofrecen a la mano (*Zuhandenheit*). Se tratan de cosas que sirven para algo; en definitiva, son útiles (*Zeuge*). De este modo, solo por el uso, la manipulación, que el Dasein hace de ellos, se accede a su ser. Asimismo, este ser de los útiles se alejará del ser propio del ente que se ocupa la ciencia o la percepción, el cual se caracteriza por la simple presencia (*Vorhandenheit*).

Pues bien, cuando el útil es dañado o se estropea es cuando se rompe el sistema de relaciones y remisiones respecto del cual *es*. Y es en ese instante en el que el útil se torna en simple presencia, por un lado, y, por el otro, el *Dasein*

existencia cuando la comienza, sino que se encuentra en medio de posibilidades respecto de las cuales siempre está comprometido —o bien siempre ha aceptado o bien ha rehusado. El hombre no tiene posibilidades sino que *es* sus posibilidades, o, lo que es lo mismo, comprende.

Ahora bien, Heidegger se olvida de la primacía en el orden ontológico del cuerpo. Es la corporalidad la instancia que posibilita esa ligazón primordial con el mundo. El sujeto, expresado de otra manera, no es un ente que se halle desposeído de corporalidad, sino que, más bien, acontece lo contrario. El cuerpo no es una dimensión devaluada para Merleau-Ponty ya que cumple una función esencial en el trato con el mundo. Verbigracia,

> [...] mi solo cuerpo, como director escénico de mis percepciones, ha reducido a nada la ilusión de una coincidencia entre mi percepción y las cosas. Entre ellas y yo existen ahora poderes ocultos, toda esa vegetación de fantasmas posibles a los que solo domina en el acto deleznable de la mirada. Ya sé que no es únicamente mi cuerpo el que percibe; pero solo sé que puede impedir que perciba, que sin su permiso no puedo percibir nada.[78]

Por consiguiente, el cuerpo, como instancia que dirige la percepción, revela que todas las cosas que rodean al sujeto tienen un horizonte de imperceptibilidad que las constituye. En la realidad existe toda una dimensión de invisibilidad, un horizonte, que la configura esencialmente.

3.4.1. *La impotencia de la reflexión*

El sujeto es un ser que se halla encarnado al mundo. Así pues, subjetividad y mundaneidad no son dos órdenes ontológi-

---

queda vuelto hacia la totalidad del sistema de remisiones. En este momento es donde se advierte que ese sistema de remisiones remite, en última instancia, al *Dasein*. Y es ahí donde llegamos al mundo como aquello que está siempre abierto y permite «*das unthematische, umsichtige Aufgehen in den für die Zuhandenheit des Zeugganzen kontitutiven Verweisungen. Das Besorgen ist je schon, wie es ist, auf dem Grunde einer Vertrautheit mit Welt*» (Heidegger, M. *Sein und Seit*, *op. cit*., p. 102).

78. Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, *op. cit*., p. 24 (trad. cast.: *Lo visible y lo invisible*, *op. cit*., p. 25).

cos que se contraponen. Sin embargo, podría concebirse que esta ligazón con el mundo pueda ser el resultado de la actividad constituyente de la conciencia, o bien puede ser traducida en términos de reflexión. En particular, ambas cuestiones se erigen en el problema tanto del sujeto transcendental idealista, como de la fenomenología.

Las cosas que el sujeto percibe mediante su visión, son exteriores al cuerpo pero no al pensamiento. Así pues, para eliminar esta problemática, la cosa será, en última instancia, reducida a puro pensamiento. De esta forma, tanto la cosa percibida como el acto mismo de percibir, constituirán dos modos de pensamiento. Dicho en otros términos, la cosa vista será considerada como aquello que pensamos ver (*noema, cogitatum*) y la percepción significaría el pensamiento de percibir. Sin embargo, procediendo de este modo, lo que se está llevando a cabo es una constitución del mundo a partir de las prestaciones reflexivas del sujeto. Una vez eliminada la trascendencia del mundo, y reducido este a pensamiento, toda su realidad vendrá determinada por la capacidad cognoscitiva de la conciencia. Por consiguiente, los ingredientes constitutivos de una subjetividad pensante y desencarnada se encargarán de configurar la realidad del objeto.

Ahora bien,

> [...] todo el análisis reflexivo no es falso, pero sí todavía ingenuo, y lo será mientras se niegue a ver lo que mueve y que, para constituir el mundo, es preciso tener noción del mundo en tanto que preconstituido.[79]

Es decir, Merleau-Ponty descubre, en el poder constitutivo de la conciencia, una dimensión que es previa a la reflexión, y en la que tanto sujeto como mundo mantienen un vínculo originario. La actividad constituyente de la conciencia muestra un horizonte de sentido prerreflexivo, en el que el poder de la conciencia no tiene nada que hacer. Por consiguiente,

> [...] la relación entre un pensamiento y su objeto, entre el *cogito* y el *cogitatum*, no encierra todo nuestro trato con el mundo ni lo esencial de él, y que hemos de inscribirla en una relación más

79. *Ibíd*., p. 56 (trad. cast., p. 55).

> callada con el mundo en la que se apoya, y ya está siempre establecida cuando aparece la reflexión. Esta relación —que llamaremos abertura al mundo— se nos escapará en el momento en que el esfuerzo de la reflexión trate de aprehenderla.[80]

Para Merleau-Ponty, con la reflexión se renuncia a entender el mundo en su efectividad y, por ese motivo, se llega a la ilusión que la única certeza que hay se halla en los actos subjetivos. Por ello, es necesaria una operación distinta de la reflexión que dé cuenta del vínculo primordial del sujeto con el mundo, que penetre en la realidad del mundo y lo interrogue en lugar de constituirlo y dominarlo, y que cuestione el lazo perceptivo que une el sujeto con el mundo —ya que la percepción demuestra «la pertenencia de toda experiencia al mismo mundo, el poder que tienen todas de manifestarlo en calidad de posibilidades del mismo mundo».[81]

3.4.2. *El pensamiento dialéctico no sobrevuela la realidad*

Hay una dimensión preobjetiva, prerreflexiva que configura la realidad. Ahora bien, ante la existencia de este horizonte primigenio, que impregna tanto al sujeto como al mundo, el pensamiento objetivista de sobrevuelo plantea la siguiente réplica: si hay un ámbito preobjetivo y, por ende, no es un correlato de un determinado acto de la conciencia, ello implica que el mundo tiene una determinada pre-ordenación, cuyos resultados la conciencia se encargaría de exhumarlos y registrarlos. Sin embargo, toda esta pasividad del sujeto se difuminará en el momento en que, una vez registre los resultados obtenidos, se pasará al orden del pensamiento. Esto significa que habrá un determinado momento en el que la conciencia objetivará y constituirá, en último término, la realidad. Expresado en otros términos, a toda capa de sentido siempre se le impugnará la existencia de una *protoconstitución* que daría cuenta de él.

No obstante, lejos de ser de esta forma, Merleau-Ponty defiende que...

---

80. *Ibíd*., p. 57 (trad. cast., p. 56).
81. *Ibíd*., p. 64 (trad. cast., p. 62).

> [...] nosotros no oponemos una luz interior a un orden de cosas en sí en el que no se puede penetrar. No se trata de mantener la pasividad en lo relativo a lo trascendente y una actividad de pensamiento inminente. Se trata de examinar las nociones solidarias de lo activo y lo pasivo de tal manera que dejen de colocarnos ante la antinomia de una filosofía que da cuenta del ser y la verdad, pero sin tener en cuenta al mundo, y otra que tiene en cuenta el mundo, pero nos desconecta del ser y la verdad.[82]

El problema de la filosofía no es solamente que transforme el mundo en noema, es decir, en contenido mental, sino que también que desvirtúa la figura del sujeto, al considerarlo como un ente reflexivo que se define única y exclusivamente por sus prestaciones intelectivas. Más allá de toda esta consideración, el sujeto se caracteriza, primordialmente, por el hecho de que posee un cuerpo y porque mantiene un vínculo práctico con la realidad que le circunscribe.

Sin embargo, el único pensamiento que es capaz de ocuparse de toda esta dimensión de sentido, será el pensamiento dialéctico. La dialéctica se erigirá, de esta forma, en la forma de pensamiento que se ocupa de las cosas, no contemplándolas desde la exterioridad, sino que profundiza en la realidad y no se aleja de ella. El pensamiento dialéctico, para Merleau-Ponty, se inscribe en el mundo y en el vínculo prerreflexivo, para recorrerlo de forma efectiva. En concreto, esta primacía de la dialéctica responde al hecho de que en ella...

> [...] las etapas pasadas no son simplemente pasadas, como el trozo de carretera que llevo recorrido ya, sino que han llamado o exigido las etapas presentes, en lo que estas tienen de nuevo y desconcertante, y siguen existiendo en ellas, lo cual significa también que son modificadas retrospectivamente por ellas.[83]

No obstante, esta noción de dialéctica que propugna Merleau-Ponty dista ingentemente de la ancestral noción de pensamiento dialéctico. En particular, la noción tradicional de dialéctica, que se instaura con el pensamiento hegeliano, se mueve en el horizonte del pensamiento objetivista de sobrevuelo ya que

82. *Ibíd*., p. 67 (trad. cast., p. 62).
83. *Ibíd*., p. 123 (trad. cast., p. 116).

«cree recompensar al ser con un pensamiento tético, con un conjunto de enunciados, con tesis, antítesis y síntesis»[84] (*croit recomposer l'être par une pensée thétique, par un assemblage d'énoncés, par thèse, antithèse et synthèse*). Lejos de ser así, el pensamiento dialéctico que defiende el programa merleau-pontiano radica en ser...

> [...] un pensamiento que abre su propio cauce, se encuentra a sí mismo avanzando y demuestra que el camino es viable construyéndolo. Este pensamiento, totalmente sujeto a su contenido, del que recibe su impulso, no puede concebirse a sí mismo como reflejo o copia de un proceso exterior, es la generación de una relación a partir de otra y, por lo tanto, no siendo testigo exterior ni agente puro, está implicado en el movimiento y no se halla por encima de él.[85]

Así pues, Merleau-Ponty aboga por un pensamiento que es inmanente, que no se distancia de la realidad. Se trata de una manera de proceder que...

> [...] no se formula en enunciados sucesivos que hay que aceptar tal como se dan, sino que cada enunciado, para ser verdadero, ha de ser referido a la etapa precedente dentro de la totalidad del movimiento y no adquiere su pleno sentido si no se tiene en cuenta, no solo lo que dice, sino también su situación en el todo que constituye su contenido latente.[86]

Se trata de un pensamiento, consiguientemente, que no objetiva la realidad, que es continuamente autocrítico,[87] y que admite que la realidad tiene un determinado sentido que el sujeto es incapaz de captar mediante sus estructuras cognoscitivas.[88]

En consecuencia, si la filosofía pretende tener rigurosidad, deberá adoptar el papel de la dialéctica. Una dialéctica que «con-

---

84. *Ibíd*., p. 129 (trad. cast., p. 122).

85. *Ibíd*., p. 123 (trad. cast., p. 117).

86. *Ibíd*., pp. 123-124 (trad. cast., p. 118).

87. El pensamiento dialéctico debe «criticarse a sí misma en la medida en que se convierte en una de ellas. Y puede convertirse en una de ellas tan pronto se anuncia en tesis y significaciones unívocas, tan pronto como se desconecta de su contexto antepredicativo» (*ibíd*., p. 126; trad. cast., p. 120).

88. «Las cosas tienen un sentido que no estamos en condiciones de reconocer» (*ibíd*., p. 128; trad. cast., p. 122).

siste en describir estrictamente nuestra relación con el mundo»[89] (*décrire strictement notre rapport au monde*), es decir, una disciplina que interroga la existencia del horizonte del ser bruto.

3.4.3. *Las esencias operantes*

La realidad tiene un estrato de sentido prístino, que únicamente el pensamiento dialéctico es capaz de describir. Ahora bien, este horizonte de sentido se caracteriza por el hecho de que es elusivo. Expresado en otros términos, existe para con la realidad una distancia que jamás se salvará. El horizonte que impregna la totalidad de lo real nunca se convertirá en un determinado conocimiento ya que siempre se escapa de toda posible aprehensión. Si no fuese así,

> [...] desaparecería la distancia y la profundidad que le son esenciales. El ser efectivo, presente, último y primero, la cosa misma se traslucen a través de sus perspectivas, solo se ofrecen, pues, a quien quiere, no tenerlos, sino verlos, no cogerlos como con pinzas o inmovilizarlos como bajo el objetivo de un microscopio, sino dejar que sean y presenciar en su ser continuado.[90]

Por consiguiente, si la filosofía pretende ser un saber radical, deberá tomar como tema primordial este «*horizon inaliénable*»[91] (*horizonte inalienable*) que constituye la realidad. De ese modo, la filosofía se erigiría en la lectura del sentido de la realidad, en lugar de ser el discurso de una conciencia que lo constituye para, ulteriormente, tipificarlo. A su vez, al ocuparse de esta realidad, se convertirá en la única ciencia exacta ya que no tendrá...

> [...] el contacto parcial y abstracto del experimento y el cálculo físicos o del análisis histórico, sino el contacto total de quien, viviendo en el mundo y en el Ser, quiere ver plenamente su vida [...], y, como habitante del mundo que es, trata de pensarse a sí mismo en el mundo, aspira a pensar al mundo en sí mismo, en

89. *Ibíd*., p. 135 (trad. cast., p. 128).
90. *Ibíd*., p. 138 (trad. cast., p. 131).
91. *Ibíd*., p. 144 (trad. cast., p. 137).

> poner en claro sus esencias embrolladas y a formar, por último, la significación «Ser».[92]

En este punto de su exposición ontológica, Merleau-Ponty introduce la noción de *esencia*, lo cual nos conduce a su célebre concepción de las *esencias operantes*. Estas entidades no son una determinada realidad inteligible que sería captable por los poderes de la inteligencia. No pueden ser traducidas en términos epistemológicos.

En particular, las *esencias operantes* instauran «una dimensión general de la realidad que se efectúa a través de sus propios ejemplares y, por tanto, simultáneamente a ellos».[93] Expresado en otros términos, se trata de esa dimensión invisible de la realidad, constituye el reverso de todas las cosas, que se despliega a sí mismo en el instante en que se encarna en ellas. Por ese motivo, estas entidades no «preexisten al ámbito sensible en calidad de a priori constituyente, tampoco se siguen de él en tanto que generalización inductiva».[94]

Si se realiza un breve recorrido por sus características generales, se apreciará que las *esencias operantes,* como se apuntó con anterioridad, no pueden ser aprehendidas por la inteligencia, se erigen en el polo mudo, silencioso, de la vida sensible —y, por consiguiente, preexisten en nosotros. Asimismo, son realidades que no pueden tener ningún equivalente intelectual —todo intento de representar conceptualmente estas realidades, acarreará una pérdida ontológica esencial. Al igual que el horizonte, son elusivas, se distancian de todo sujeto en el momento en que éste intenta aproximarse a ellas.

Una manera diáfana de hacer referencia a las *esencias operantes* es apelando a una posible comparación que podría establecerse entre estas y la luz. En concreto,

> [...] al igual que sucede con la luz, que a pesar de ser en sí misma invisible accede a la visibilidad cuando ilumina las cosas, las esencias operantes únicamente alcanzan a manifestarse en aquello

92. *Ibíd*., p. 146 (trad. cast., p. 139).

93. Bech, J.M. *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*, *op. cit*., p. 207.

94. *Ibíd*.

> mismo que «iluminan», por lo cual es imposible acceder a ellas directamente.[95]

No puede haber una visión directa de estas entidades ya que su constitución básica es la negatividad, el carácter elusivo.

3.4.4. *El quiasmo*

Así pues, tal y como se ha podido observar, en la realidad existe una distancia que es esencial y que imposibilita todo ideal adecuacionista. Hay toda una serie de *esencias*, de horizontes, de invisibilidad, que configura tanto al mundo como al sujeto. Ahora bien, si esta distancia constitutiva rompe con los esquemas de toda posible adecuación con el objeto, ello implica la existencia de una *no-coincidencia* que configurará todo nuestro comercio con la realidad. Por consiguiente, la *no-coincidencia* es constitutivo tanto de nuestra experiencia como de nuestro trato con el mundo.

Asimismo, toda teoría adecuacionista escinde la realidad en dos polos: por un lado afirma la existencia de un sujeto que percibe, y, por el otro, aboga por la presencia de un objeto, que sería aquello que es percibido. Lejos de existir esta dualidad, lo que existe en realidad es un entrelazamiento mutuo, una «*insertion réciproque*»[96] (*inserción recíproca*).

Dicho entrelazamiento esencial de la subjetividad con el mundo lo muestra la realidad del cuerpo. Para Merleau-Ponty...

> [...] el espesor del cuerpo, lejos de rivalizar con el mundo es, por el contrario, el único medio que tengo para ir hasta el corazón de las cosas, convirtiéndome en mundo y convirtiéndolas a ellas en carne.[97]

El cuerpo tiene una naturaleza bifronte: por un lado, es una cosa entre las cosas, pero, por el otro, es la entidad que las percibe y las toca. De esta manera, el cuerpo goza de dos dimensiones, una de ellas sería el *cuerpo como sensible*, y la otra constituiría el *cuerpo como sintiente*. Aunque entre ambas exista «más que

---

95. *Ibíd*., pp. 210-211.

96. Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, *op. cit*., p. 182 (trad. cast.: *Lo visible y lo invisible*, *op. cit*., p. 172).

97. *Ibíd*., p. 178 (trad. cast., p. 169).

una distancia, el abismo»[98] (*qu'il y a, plutôt qu'un écart, l'abîme*), sin embargo, nos muestran que tanto...

> [...] el cuerpo sentido como el cuerpo sintiente son como el reverso o el anverso o como dos segmentos de un mismo recorrido circular que, por arriba, va de izquierda a derecha, y, por debajo, de derecha a izquierda, pero solo constituye un movimiento único en sus dos fases.[99]

Es decir, lo que existe es una indiferenciación entre sujeto y objeto puesto que en realidad, lo que hay es una imbricación de todo con todo.

3.5. **El lenguaje operante**

Se ha podido observar cómo, desde un punto de vista ontológico, existe un entrelazamiento de todo con todo —en múltiples ocasiones, Merleau-Ponty emplea el término alemán *Ineinander* para designar a esa imbricación mutua de toda la realidad. Asimismo, también se apreció como la existencia de una capa de invisibilidad, de un horizonte soberano, que constituye la realidad, imposibilitaba al pensamiento una adecuación con el objeto del que se ocupa. La realidad se encuentra fracturada, hay carencia en ella, y, por ese motivo, es inviable que pueda ser captada en toda su plenitud. Finalmente, y vinculado con todo lo anterior, Merleau-Ponty defiende la existencia de un ámbito de sentido que es previo a toda reflexión, a toda conceptualización.

Ahora bien, si aquello que se erige en lo esencial de la realidad es este horizonte preteórico, prerreflexivo, de sentido, la cuestión que emerge en estos instantes es la que concierne al lenguaje necesario para poder expresarlo. Es decir, brota la pregunta de cómo puede comunicarse una realidad que, en el fondo, es previa a todo lenguaje. Por consiguiente, se genera la problemática...

> [...] de si la filosofía como reconquista del ser bruto o salvaje puede llevarse a cabo con los recursos del lenguaje elocuente o si no tendría que utilizarlo de tal manera que perdiese su poder de

98. *Ibíd*., p. 180 (trad. cast., p. 170).
99. *Ibíd*., p. 182 (trad. cast., p. 172).

> significación inmediata o directa para resultar adecuado a lo que la experiencia quiere decir.[100]

Para poder expresar este sentido originario, se deberá emplear un lenguaje en el que «*parler les choses mêmes*»[101] (hablen las cosas mismas). Sin embargo, un lenguaje que pretenda llevar a cabo este cometido deberá alejarse, según Merleau-Ponty, de la consideración tradicional que concibe la palabra como la traducción literal del pensamiento. Es decir, la concepción tradicional del lenguaje ve en él una instancia que...

> [...] permite expresar un número indefinido de pensamientos o de cosas con un número finito de signos, que precisamente han sido escogidos de tal modo que sean capaces de recomponer exactamente todo lo nuevo que se pueda querer decir y comunicar.[102]

Sin embargo, si el objetivo es expresar ese horizonte de ser bruto, el lenguaje deberá perder este carácter mimético. De ahí, la ingente relevancia que tiene para Merleau-Ponty la irrupción de la lingüística de Saussure, ya que se romperá con esta ancestral visión del lenguaje. Para la lingüística saussureana, según palabras merleau-pontianas, el significado que tiene cada palabra viene determinado «por las diferencias que aparecen entre ellos»[103] (*par les différences qui apparaissent entre eux*). Es decir, que el significado del signo viene dado por la contraposición respecto del resto de signos. Ahora bien,

> [...] si la relación lateral del signo al signo es lo que hace a cada uno de ellos significante, el sentido no aparece en consecuencia sino en la intersección y como en el intervalo de las palabras.[104]

De este modo, cada palabra no es portadora de un sentido que le resulta inmanente, sino que el significado viene determinado por un *horizonte*, por una *negatividad* esencial.

---

100. *Ibíd*., p. 139 (trad. cast., p. 132).
101. *Ibíd*., p. 167 (trad. cast., p. 158).
102. Merleau-Ponty, M. *La prosa del mundo* (traducción a cargo de Francisco Pérez Gutiérrez), Madrid, Taurus, 1971, p. 26.
103. Merleau-Ponty, M. *Signes*, *op. cit*., p. 49 (trad. cast.: *Signos*, *op. cit*., p. 49).
104. *Ibíd*., p. 53 (trad. cast., p. 52).

Por consiguiente, Merleau-Ponty obtiene, gracias a la concepción saussureana del lenguaje, una ruptura con la tesis de la lengua como traducción de todo nuestro contenido mental, por un lado, y, por el otro, una definición del signo que engloba la noción de negatividad, que es constitutiva a toda la realidad.

Para Merleau-Ponty,

> [...] el lenguaje es de por sí oblicuo y autónomo, y, si le ocurre que significa directamente un pensamiento o una cosa, ese no es más que un poder segundo, derivado de su vida interior.[105]

Expresado en otros términos, podría establecerse una diferencia entre dos modalidades de lenguaje: por un lado, encontraríamos el *lenguaje hablado* (*parole parlé*), que equivaldría a todo el lenguaje establecido, a «la masa de relaciones de los signos establecidos con significaciones disponibles»;[106] por el otro, hallaríamos el *lenguaje hablante* (*parole parlante*), que haría referencia al lenguaje «en estado vivo o naciente con todas sus referencias»[107] (*à l'état vivant ou naissant*).

Si el *lenguaje hablado* es el lenguaje establecido, son todas las palabras que poseemos y las relaciones que mantienen entre ellas, el *lenguaje hablante* es aquel «que no necesita traducirse en significaciones y pensamiento»[108] (*a pas besoin d'être traduit en significations et en pensées*). Se trata de una forma de comunicación en la que «hacen que aflore todas las relaciones profundas de lo vivido donde se ha formado»,[109] es el lenguaje «de la vida y de la acción»[110] (*de la vie et de l'action*). Por esa razón, si la filosofía pretende ocuparse del horizonte de sentido prístino, deberá ser lenguaje operante, es decir, «aquel lenguaje que solo puede saberse por dentro, por el ejercicio, está abierto a las cosas, es requerido por las voces del silencio».[111]

---

105. *Ibíd*., p. 56 (trad. cast., p. 55).
106. Merleau-Ponty, M. *La prosa del mundo*, *op. cit*., p. 38.
107. Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, *op. cit*., p. 167 (trad. cast.: *Lo visible y lo invisible*, *op. cit*., p. 158).
108. *Ibíd*., p. 168 (trad. cast., p. 159).
109. *Ibíd*.
110. *Ibíd*.
111. *Ibíd*.

Expresado en otros términos, el *lenguaje operante* comparte con la realidad este horizonte de espontaneidad continua, de perpetua creación. Tiene una dimensión de sentido que no puede ser traducido en términos conceptuales. Es la dimensión del lenguaje que constantemente se encuentra en estado naciente, que perpetuamente se está generando.

Todo este ámbito del lenguaje puede apreciarse diáfanamente en la literatura. En ella se observa una de las características esenciales del lenguaje operante: en la medida en que está expresando, el lenguaje se olvida. Para Merleau-Ponty,

> [...] uno de los resultados del lenguaje consiste en hacerse olvidar en la medida en que logra expresar. A medida que voy siendo cautivado por un libro, dejo de ver la letra sobre la página.[112]

En el instante en que un determinado autor se ha expresado de la forma adecuada, los signos que ha empleado se olvidan enseguida para quedar en pie únicamente el sentido proferido.

Y es ahí donde reside, según Merleau-Ponty, la perfección del lenguaje: en el hecho de poder pasar inadvertido. Esta es la virtud del lenguaje, puesto que...

> [...] nos arroja sobre lo que significa; se disimula a nuestros ojos en su misma operación, su triunfo está en borrarse y darnos acceso, por encima de los vocablos, al pensamiento mismo del autor, de tal suerte que retrospectivamente creamos haber estado conversando con él sin palabras, de espíritu a espíritu.[113]

La potencia del *lenguaje operante* estriba en que altera el orden establecido en las significaciones y signos disponibles. Merleau-Ponty pone el ejemplo de Stendhal: «entro en la moral de Stendhal a través de unas palabras de que se sirve todo el mundo, pero esas palabras han sufrido entre sus manos una secreta torsión».[114] Por consiguiente, el *lenguaje operante* constituiría...

> [...] esa operación mediante la cual un cierto arreglo de los signos y de las significaciones ya disponibles viene a alterar, y luego

---

112. Merleau-Ponty, M. *La prosa del mundo*, *op. cit*., p. 33.
113. *Ibíd*., p. 34.
114. *Ibíd*., p. 37.

> a transfigurar, a cada uno de ellos y finalmente a segregar una significación nueva.[115]

Así pues, la única forma de poder hacer referencia a ese horizonte de sentido prístino es apelando a la potencia del *lenguaje operante* puesto que...

> [...] el filósofo, que ha experimentado en su propia persona la necesidad de hablar, el nacimiento de la palabra como una burbuja que asciende de fondo de su experiencia muda, sabe mejor que nadie que lo vivido es vivido-hablado, que el lenguaje, nacido en aquella hondura, no es una máscara que oculta al Ser, sino, cuando se lo sabe captar con todas sus raíces y todo su follaje, el testigo más valioso del Ser.[116]

Consideraciones finales

Toda la propuesta merleau-pontiana, como se ha podido observar, tiene por objetivo poner de manifiesto la incapacidad del pensamiento reflexivo para abarcar el horizonte de sentido originario que impregna la realidad. El planteamiento objetivista piensa que puede abarcar la totalidad de lo real apelando a las prestaciones intelectivas del sujeto. Ahora bien, el estrato de sentido originario, el vínculo esencial que el sujeto mantiene con la realidad gracias al hecho que es un sujeto encarnado, revela las insuficiencias tanto de la conciencia constituyente como del pensamiento reflexivo. Esa capa prístina tiene una naturaleza prerreflexiva, preteórica, y, en consecuencia, tiene una vigencia independiente de la capacidad cognoscitiva del sujeto.

Toda la realidad tiene una determinada dimensión de invisibilidad, tiene toda una serie de *horizontes* que la constituyen. Expresado en otros términos, todas las cosas gozan de una capa que constantemente se aleja en el instante en que el sujeto se acerca a ella. Hay un silencio, un olvido, un invisible que configura, junto con lo que es actual, la realidad de la cosa. Ahora bien, todo este estrato de invisibilidad imposibilita la existencia de una plena

---

115. *Ibíd*., p. 38.

116. Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, *op. cit*., p. 167 (trad. cast.: *Lo visible y lo invisible*, *op. cit*., p. 158).

adecuación del sujeto con la cosa, del pensamiento con el objeto, de la disciplina científica con su específica área temática.

La presencia de lo ausente conduce a una afirmación de una *no-coincidencia* que impregnará todo el comercio del sujeto con la realidad que le rodea. Así pues, solo un pensamiento que dé cuenta de este carácter elusivo de la realidad, que rechace todo prurito adecuacionista, que afirme sin ambages la existencia de una *no-coincidencia*, podrá hacer justicia del contexto del que se ocupa.

Asimismo, el afirmar la existencia de una capa de sentido prerreflexiva que configura la realidad, además de destruir la actividad constituyente de la conciencia, denuncia las insuficiencias del lenguaje ordinario. La única forma de poder comunicar este *ser bruto*, es haciendo referencia al *lenguaje hablante*, es decir, una forma de comunicación que va más allá de la palabra, que constantemente está generándose. Se trata de un lenguaje que comparte rasgos con este horizonte de ser prerreflexivo.

De esta manera, únicamente desligándonos de la potencia del lenguaje ordinario, la experiencia originaria del *ser salvaje*, podrá ser comunicada por el filósofo. De esta forma, la filosofía, que deberá convertirse en pensamiento dialéctico si quiere abarcar esta dimensión originaria, deberá emplear el *lenguaje hablante* si pretende tratar con el *ser prístino*.

4

ANATOMÍA DE UN HURTO

4.1. **Antecedentes del delito**

En la anterior etapa de esta investigación se ha observado la imposibilidad del pensamiento científico en el momento de acometer el estudio de la auténtica experiencia del sujeto. El cientificismo cae en las redes de la conceptualización y de la incesante pesquisa de regularidades, dando como resultado su fracaso en el momento de abordar el estrato prerreflexivo de la experiencia.

Tanto Bergson como Merleau-Ponty nos ofrecían todo un conjunto de herramientas con las que poder sacar a la luz dicha incompetencia científica. Ahora bien, lo que está aconteciendo en la actualidad académica y científica es el auge de una disciplina, basada en la metodología naturalista y fisicalista, que asume la capacidad de estudiar la auténtica naturaleza de la experiencia. Expresado en otros términos, nos hallamos en un contexto en el que el discurso neurocientífico, que interpreta la vivencia del sujeto a la sazón de su correlato neuronal, se yergue en el planteamiento imperante en el momento de tratar al sujeto y su capacidad de generar experiencia. De este modo, y a raíz de ese imperialismo, parece ser que cualquier discurso, que se aleje de la lógica neurocientífica, está condenado de antemano al fracaso, puesto que adolece del rigor y la formalidad de éstas para abordar el estudio de la experiencia.

Sin embargo, este dominio contemporáneo del planteamiento neurocientífico parece arremeter contra la tradicional clasificación de las disciplinas científicas, así como de los diversos objetos de investigación que éstas tienen. Expresado en otros términos, el actual monopolio del discurso neurocientífico no radica

tanto en sus resultados, o en su metodología, sino en el hecho de que ha conseguido usurpar un ámbito de investigación que, hasta el momento, era propiedad de disciplinas como la psicología, filosofía o la sociología. De manera que, una de las últimas porciúnculas temáticas que parecían propiedad de las clásicamente denominadas *ciencias del espíritu* (*Geisteswissenschaften*), pasa ahora a ser ámbito de las *ciencias de la naturaleza* (*Naturwissenschaften*). La conciencia, por ende, ha sido conquistada por el método científico, a tenor de lo expuesto hasta ahora.

Si dirigimos la atención a la célebre dicotomía metodológica que establece Dilthey, observaremos que la finalidad de las ciencias del espíritu estriba en...

> [...] aprehender lo singular, lo individual de la realidad histórico-social, conocer las uniformidades que operan en su formación, establecer los objetivos y reglas de su configuración ulterior.[1]

Por consiguiente, y si nos regimos por esta primera caracterización, la meta de disciplinas como la filosofía o la psicología se halla en el estudio del sujeto y su experiencia, o, dicho en términos diltheyanos, «todo el contenido que me está presente de la manera que me es conocida por mi vivencia».[2] De manera que, lo básico de las ciencias del espíritu es su ocupación de la conciencia en tanto que vivencia, más allá de la concepción empirista que concibe la experiencia como algo mutilado, «deformada desde el comienzo por una concepción teórica atomista de la vida psíquica».[3]

Consecuentemente, de nuevo, como es bien sabido, el discurso de Dilthey, en su prurito de establecer los criterios de demarcación entre lo que son las ciencias del espíritu y las de la naturaleza, se posiciona al lado de las propuestas bergsonianas, que vimos con anterioridad, al establecer una actividad fluyente de la conciencia. El auténtico funcionamiento de la conciencia estriba en su vivencias y, en tanto que tal, posee una naturaleza

---

1. Dilthey, W. *Gesammelte Schriften (I)*, Stuttgart, Vandenhoeck and Ruprecht, 1973, p. 27 (trad. cast.: *Crítica de la Razón Histórica*, Carlos Moya, Barcelona, Península, 1986, p. 60).

2. Dilthey, W. *Gesammelte Schriften (XIX)*, Stuttgart, Vandenhoeck and Ruprecht, 1982, p. 59 (trad. cast.: *Crítica de la Razón Histórica*, *op. cit*., p. 93).

3. Dilthey, W. *Gesammelte Schriften (VIII)*, Stuttgart, Vandenhoeck and Ruprecht, 1977, p. 171 (trad. cast.: *Crítica de la Razón Histórica*, *op. cit*., p. 89).

histórica y dinámica. De ahí que no nos extrañe tesis diltheyanas que podrían ser imputadas sin ambages a Bergson.[4]

Ahora bien, por el momento, la distinción disciplinar había versado en lo que concierne al objeto de investigación. Sin embargo, para que la demarcación sea efectiva, debemos ir allende esta consideración. Dicho en otras palabras, las ciencias del espíritu y las de la naturaleza no se distinguen única y exclusivamente apelando a ámbitos de ocupación específicos, ya que, por ejemplo, «la fisiología se ocupa también de un aspecto del hombre y, sin embargo, es una ciencia natural»[5] (*die Physiologie eine Seite des menschen, und sie ist eine Naturwissenschaft*). De manera que, la diferencia entre ambas, según Dilthey, junto a la de su objeto de aplicabilidad, estriba en la metodología. En particular, las ciencias espirituales buscan la *comprensión*, mientras que las disciplinas físico-naturales se dirigen hacia el *conocimiento*.

Que el método de las ciencias del espíritu sea la comprensión significa que...

> [...] la vida se esclarece a sí misma en sus profundidades a través del proceso de la comprensión. Y, por otra parte, nos comprendemos a nosotros mismos y comprendemos a otros solo trasponiendo nuestra propia vida vivida a toda clase de expresiones de vida propia y ajena.[6]

Así pues, la metodología comprensivo-descriptiva impera en las ciencias del espíritu. A ellas debería añadirse un método más que pesquisa...

> [...] la transposición del propio yo a algo exterior y en la consiguiente transformación de ese yo en el proceso de la comprensión. Se trata del método hermenéutico y del método crítico asociado a él.[7]

Por su banda, la metodología de las ciencias naturales pretenden establecer nexos causales e inequívocos, de manera que...

---

4. *Ibíd*., p. 91 (trad. cast., p. 91).
5. *Ibíd*., p. 81 (trad. cast., p. 240).
6. *Ibíd*., p. 87 (trad. cast., p. 245).
7. Dilthey, W. *Gesammelte Schriften (V),* Stuttgart, Vandenhoeck and Ruprecht, 1974, p. 263 (trad. cast.: *Crítica de la Razón Histórica*, *op. cit*., p. 249).

> [...] la construcción matemática y mecánica se convierte en el medio para colocar en la base de los fenómenos naturales un nexo general de movimiento sometidos a leyes. Ya desde el principio las cualidades sensibles están representadas en ese conocimiento científico-natural sin que, en cambio, se hagan inteligibles.[8]

De nuevo, los ecos del discurso bergsoniano resuenan con estrépito en esta tesis de Dilthey. El método científico-natural busca el establecimiento de regularidades para someter todo el funcionamiento de lo real a meras conexiones legaliformes. No obstante, y como reverso a este intento, no se captará el auténtico dinamismo de lo real. Su materia de estudio versará en datos invariables no representables en su mismisidad, a diferencia de las ciencias del espíritu que,

> [...] los hechos espirituales se dan en la vivencia tal como son; reproducimos y comprendemos una vivencia exterior a nosotros partiendo de la plenitud de la vivencia propia, mediante una especie de transposición, y hasta en las proposiciones más abstractas de las ciencias del espíritu lo fáctico, lo que se representa en el pensamiento, es vivencia y comprensión. Así pues, lo que constituye el material de estas ciencias son realidades.[9]

Consiguientemente, en la experiencia interna, ámbito de aplicabilidad de las ciencias del espíritu, se hace patente la unión de los procesos psíquicos a través de la comprensión. Ahora bien, dicha conexión es vivida y comprendida como una entidad viviente, fluyente, con lo que...

> [...] en el mundo espiritual la conexión es vivida, experimentada y reencontrada en la comprensión. La conexión de la naturaleza es abstracta, la conexión psíquica e histórica, en cambio, es viva, henchida de vida.[10]

Se han observado, tanto metodológica como objetualmente la principal diferencia entre ambas disciplinas. Sin embargo, para Dilthey, ambas guardan ciertas conexiones. Verbigracia, ciertos métodos desarrollados en las ciencias físico-naturales, en especial

---

8. *Ibíd*., p. 263 (trad. cast., p. 250).
9. *Ibíd*.
10. *Ibíd*., p. 264 (trad. cast., p. 250).

el experimental, tienen su aplicabilidad en las disciplinas del espíritu, como puede observarse, según Dilthey, en el contexto de la psicología y la estética. De manera que, tanto el experimentalismo como el recurso a la matemática (en particular, la estadística), se utilizan en las ciencias del espíritu. Ahora bien, la distancia empieza a generarse cuando, para éstas, los métodos de las disciplinas físico-naturales tienen un carácter subsidiario y, por ende, derivado. No son el eje de su proceder sino que, por el contrario, gozan de una relevancia secundaria, a diferencia de las ciencias de la naturaleza.

Otro punto de conexión entre ambas radica en su forma de proceder, puesto que los dos campos actúan de lo particular a lo general. Dicho en otros términos, en ambas disciplinas hay un procedimiento deductivo. Sin embargo, la brecha empieza a fraguarse en el momento en que para...

> [...] las ciencias de la naturaleza, esta conexión es un sistema lógicamente transparente, de medios constructivos que se colocan en la base de los hechos. En las ciencias del espíritu, en cambio, es la conexión psíquica que bajo las condiciones y circunstancias de la vida, se da en la experiencia interna.[11]

El ideal científico-natural no deja de ser otro que el de la intelección meramente conceptual de la realidad, cuya lógica no es otra que la pesquisa de leyes que gobiernen dicha realidad, tal y como se apuntó con anterioridad. El pensamiento conceptual y el establecimiento de principios de causalidad son las estructuras sobre las que se forja el edificio de la ciencia de la naturaleza, mientras que la comprensión de la individualidad histórica es lo que mueve a las ciencias del espíritu, de manera que,

> [...] ordenan los hechos, primaria y principalmente, reconduciendo la inmensa realidad histórico-social, dada únicamente en su manifestación exterior, o en sus efectos, o como mero producto, como sedimento objetivado de la vida, a la vitalidad espiritual de la que ha surgido.[12]

No obstante, debe destacarse que para Dilthey el objetivo principal de la comprensión no deja de ser la revelación de la

11. *Ibíd*., p. 265 (trad. cast., p. 251).
12. *Ibíd*., p. 265 (trad. cast., p. 252).

vivencia, fluyente y dinámica. Por consiguiente, el procedimiento comprensivo se encarga de aprehender la vida. Ahora bien, dicha aprehensión, como puede desprenderse de lo comentado hasta ahora, debe abarcar la vivencia en su estado bruto, en su naturaleza protorreflexiva. Expresado en términos diltheyanos,

> [...] en los nexos vitales singulares que se establecen entre el yo, por una parte, y las cosas y los hombres, por otra, nacen los diversos estados de la vida: distinta condición del yo, sentimientos de opresión o ensanchamiento de la existencia, anhelo de un objeto, temor o esperanza.[13]

Ulteriormente, dichas determinaciones de la yoidad y de los objetos se convierten en reflexión y lenguaje. Sin embargo, lo que se erige en la materia de estudio fundamental de la comprensión es esa riqueza vital infinita fruto de las interacciones vitales en un estrato preconceptual y prerreflexivo.

Así pues, los criterios de demarcación entre la ciencia del espíritu y las ciencias naturales, o empleando un lenguaje contemporáneo, las ciencias humanas y sociales y las ciencias físico-matemáticas radica en la metodología comprensiva de la primera, en contraposición del método experimental y matemático, que solo busca conocer la realidad, sin penetrar en ella, del segundo grupo.

No obstante, veamos más en profundidad la naturaleza comprensiva para ver hasta qué grado, cogiendo las tesis del inicio, el discurso neurocientífico y, por consiguiente, el físico-natural, ha pervertido la lógica de estudio de la experiencia del sujeto.

Si dirigimos la mirada hacia uno de los discursos más representativos acerca de la comprensión, como es el de Gadamer, se observará cómo el objetivo de esta técnica es la de ampliar el horizonte de sentido por parte del sujeto. Expresado en términos gadamerianos,

> [...] el movimiento de la comprensión discurre así del todo a la parte y de nuevo al todo. La tarea es ampliar en círculos concéntricos la unidad del sentido comprendido. La confluencia de todos los de-

13. Dilthey, W. *Gesammelte Schriften (VII)*, *op. cit*., p. 133 (trad. cast.: *Crítica de la Razón Histórica*, *op. cit*., p. 258).

> talles en el todo es el criterio para la rectitud de la comprensión. La falta de tal confluencia significa el fracaso de la comprensión.[14]

Por consiguiente, la funcionalidad de la comprensión no es otra que la de la apertura del sujeto hacia la comprensión más plena de la unidad de sentido. Es necesario remarcar este último concepto ya que, para Gadamer, siguiendo las tesis de la Gestalt, solo es comprensible aquello que constituye una unidad de significación acabada. Dicho en términos gestálticos, el discurso gadameriano defiende sin ambages el *anticipo de la compleción*.[15]

Sin embargo, debe destacarse que para acometer dicho fin, el sujeto debe elaborar los esquemas y conceptos, a modo de hipótesis hermenéuticas, que ulteriormente deberá contrastar con la materia a comprender. Expresado en otros términos,

> [...] el que intenta comprender un texto está dispuesto a dejar que el texto le diga algo. Por eso una conciencia formada hermenéuticamente debe estar dispuesta a acoger la alteridad del texto. Pero tal receptividad no supone la «neutralidad» ni la autocensura, sino que implica la apropiación selectiva de las propias opiniones y prejuicios. Es preciso percatarse de las propias prevenciones para que el texto mismo aparezca en su alteridad y haga valer su verdad real contra la opinión.[16]

Así pues, el método hermenéutico que propugna el discurso gadameriano, debe partir del principio que exhorta la vinculación de todo aquel que intenta comprender con la cosa presuntamente comprendida. Existe una ligazón perpetua, un cordón umbilical que une inexorablemente al sujeto con el material que pretende comprender. No obstante, esta ligazón siempre será parcial, fracturada o, expresada en términos de Merleau-Ponty, siempre existirá un *décalage*[17] entre sujeto y objeto. De ahí que se

---

14. Gadamer, H.G. *Wahrheit und Methode (Gesammelte Werke II)*, Tübingen, 1986, p. 57 (trad. cast.: *Verdad y Método* (vol. II), Manuel Olasagasti, Salamanca, Sígueme, 2010, p. 63).

15. *Ibíd*., p. 62 (trad. cast., p. 67).

16. *Ibíd*., p. 61 (trad. cast., pp. 66-67).

17. Es palmaria la vinculación de ambos discursos, por lo que concierne a la naturaleza del abordaje de la relación entre sujeto y objeto. La única diferencia, que podríamos ubicar a nivel superestructural y, por ende, formal,

diga que la relación existente se da entre la extrañeza, consecuencia de la ausencia de la plena adecuación y la familiaridad propia de toda vinculación.

Esta comprensión vinculante es, a su vez, histórica. La comprensión es una actividad y, en tanto que tal, se gesta en la historicidad (del sujeto, de la tradición). De lo que se trata es de exhumar, a la sazón de la práctica comprensiva, el verdadero carácter *productivo del acontecer*:

> [...] se trata de conocer la distancia del tiempo como una posibilidad positiva y productiva de la comprensión. Esa distancia se salva por la continuidad del origen y de la tradición a cuya luz se nos muestra todo aquello que nos es transmitido.[18]

De modo que la técnica hermenéutica siempre se referirá a una vinculación parcial, fragmentada e histórica del sujeto con su material de comprensión. Ahondando en el carácter historicista de la comprensión, puede afirmarse, acogiéndonos a las palabras de Arendt, que ésta...

> [...] es una actividad sin fin, siempre diversa y mutable, por la que aceptamos la realidad, nos reconciliamos con ella, es decir, tratamos de sentirnos en armonía con el mundo.[19]

En tanto que naturaleza histórica y fragmentada, la comprensión siempre resta inacabada,[20] a diferencia del resto de prácticas discursivas, como el de la lógica, que se gesta en actos de violencia (al convertir los conceptos en cliché y, por ende, elimi-

---

estriba en que Merleau-Ponty, se sirve constantemente de una discursividad marcada por Saussure y Lacan, mientras que Gadamer se acoge a los preceptos de su maestro, Heidegger, para desarrollarlos y otorgarles una nueva dimensión. Sin embargo, aunque *in Bustabe* hayan diferencias, *im Geist* ambos planteamientos coinciden palmariamente.

18. *Ibíd*., p. 63 (trad. cast., p. 68).

19. Arendt, H. *Essays in Understanding. 1930-1954*. Harcourt Brace, USA, 1994, pp. 307-308 (trad. cast.: *De la historia a la acción*, Fina Birulés, Barcelona, Paidós, 1999, p. 29).

20. De ahí que, para Arendt, la comprensión se contraponga al *perdón*. Este último hace referencia a un acto único que pretende deshacer lo hecho, a diferencia de la comprensión que adolece de fin. En consecuencia, podría afirmarse sin ambages que la comprensión aunque pesquise la armonía, jamás halla la reconciliación plena y satisfactoria.

nar todo dinamismo conceptual) y cuyo resultado final es el adoctrinamiento, donde,

> [...] enunciados apodícticos que pretenden tener la fiabilidad de los hechos y las cifras, destruye también la actividad de comprender. El adoctrinamiento es peligroso porque tiene su origen en una perversión, no del conocimiento, sino de la comprensión.[21]

El objetivo de la comprensión radica en la extracción del sentido y no en el adoctrinamiento de una determinada ideología (en el sentido estricto de producir un discurso a través de una idea determinada), en generar nuevas categorías que sean capaces de abarcar, en la medida de lo posible, los fenómenos o acontecimientos que han hecho volatilizar las ancestrales y anquilosadas conceptualizaciones. Por ello, para el discurso arendtiano, la facultad comprensiva se halla estrechamente aunada a la imaginativa. Dicho sucintamente,

> [...] la verdadera comprensión no se cansa nunca del interminable diálogo y de los «círculos viciosos» porque confía en que la imaginación ofrecerá al menos un destello de luz de la siempre inquietante verdad.[22]

Así pues, haciendo una lacónica recapitulación con lo que se ha venido observando hasta ahora, se puede observar como las ciencias del espíritu, según estas reflexiones de Dilthey, Gadamer y Arendt, se fundamentan en su naturaleza comprensiva, entendiéndola como una facultad de carácter imaginativa, que adolece de fin, y que siempre se halla relacionada, pero no adecuada plenamente con el objetivo de comprensión, que no deja de ser otra que la vivencia del sujeto, la experiencia del individuo. Sin embargo, y si volvemos a lo explicitado al inicio del epígrafe, se comentó que, en la actualidad, el discurso neurocientífico ha usurpado la hegemonía de las ciencias del espíritu en su abordaje de la experiencia del sujeto. Expresado en otros términos, debe observarse en qué punto se produce la fractura entre las ciencias del espíritu y la experiencia y, sobre todo, que dinámicas subyacen en el establecimiento de la neurociencia como disciplina

21. *Ibíd*., pp. 308-309 (trad. cast., p. 30).
22. *Ibíd*., p. 322 (trad. cast., p. 45).

hegemónica y casi exclusiva, en su tentativa de estudiar y problematizar la experiencia. Debe observarse cómo el discurso neurocientífico se erige en el discurso predominante, respecto la capacidad de generar experiencia del sujeto, y, por consiguiente, de qué manera el contexto de lo científico se arroga la capacidad completa para abordar los diferentes niveles de la experiencia, ninguneando cualquier otro discurso que se aleje de su proceder.

Por ese motivo, se efectuará una breve consideración histórica acerca de la génesis del paradigma neurocientífico y, ulteriormente, se acometerá una lacónica penetración en las diferentes maneras de estudiar la experiencia del sujeto, por parte de la neurociencia. En particular, y siguiendo con la lógica de la anterior parte del estudio, se tipificará las concepciones que tiene el discurso de las neurociencias respecto a la memoria, la percepción y el lenguaje.

4.2. **Breve historia del hurto**

El paradigma neurocientífico intenta explicar el funcionamiento de la conciencia del sujeto apelando a criterios neuronales. Dicho en otros términos, la experiencia del sujeto no deja de ser la correlación del funcionamiento neuronal de nuestro sistema nervioso.

Si se tuviese que fechar el nacimiento de esta disciplina, podríamos situarlo en los grandes descubrimientos efectuados en el siglo XIX. Ahora bien, esta perspectiva materialista se halla planteada en épocas más pretéritas a la anteriormente expuesta. Por ejemplo, en la Antigüedad, Hipócrates es considerado como el primer autor en cuestionar la tesis de que el pensamiento, la conciencia, se halla en el cerebro. Es decir, para el médico heleno, el cerebro del sujeto es el centro operativo de su conciencia y, por consiguiente, toda actividad consciente se fundamenta en su correcto funcionamiento.[23]

Otro ejemplo se halla unas cuantas centurias ulteriores, con la propuesta del médico de los gladiadores, en la época del Im-

23. Carlson, N.R. *Fisiología de la conducta* (traducción a cargo de M.J. Ramos Platón, C. Muñoz, F. Rodríguez de Fonseca), Madrid, Pearson, 2007, p. 10.

perio romano, Galeno. En las diferentes lesiones que se efectuaban los combatientes, pudo observar las diversas consecuencias que tienen las lesiones cerebrales y espinales.[24] Además del estudio de sus pacientes gladiadores, también Galeno procedió a la disección de animales (en especial, las ovejas eran sus predilectas), extrayendo el cerebro y, por ende, observando las dos partes principales del mismo, a saber: la parte anterior y la posterior,[25] así como el cerebelo y los ventrículos.[26]

Para Galeno, al igual que Hipócrates, la experiencia del sujeto dependía exclusivamente del correcto funcionamiento cerebral. Prueba de ello lo hallamos en la memoria. Para que ésta pueda tener lugar, es necesario que las diferentes impresiones del sujeto, las sensaciones que tiene, se impriman en el cerebro para, ulteriormente, poder acceder a ellas. Sin esa impresión inicial, no puede darse ningún tipo de ejercicio memorístico.[27]

Vesalius, en el Renacimiento, siguió las tesis hipocrático-galénicas añadiendo la novedad de intentar explicar el cerebro como si fuese una máquina. Expresado en otros términos, a la sazón de las invenciones de diversos dispositivos mecánicos, Vesalius efectuó la analogía del cerebro en tanto que máquina: el líquido interno a los ventrículos, a través de los nervios, bombeaba y provocaba el movimiento de las extremidades, de una forma análoga a como el agua era capaz de mover los diversos dispositivos mecánicos.

Ahora bien, estas tesis, que tuvieron una longeva vigencia, empezaron a problematizarse en los siglos XVII y XVIII. Se vio que el tejido cerebral se dividía en dos partes (sustancia blanca y gris), así como que cada sujeto era poseedor del mismo patrón de protuberancias (circunvoluciones) y hendiduras (surcos y cisu-

---

24. Hergenhahn, B.R. *Intoducción a la Historia de la Psicología* (traducción a cargo de Patricia Scott), Madrid, Thompson, 2008, p. 40.

25. A su vez, una vez diseccionado el cerebro, apreció que éste era mucho más blando que la parte del cerebelo. A partir de esa observación dedujo que el cerebro debía ser el órgano receptor de las diversas sensaciones y que, por su banda, el cerebelo debía ser el encargado de dar las órdenes a los músculos.

26. Asimismo, Galeno observó que en el interior de los ventrículos circulaba un líquido que denominaba *humores,* siguiendo la tesis de Hipócrates. El correcto funcionamiento de la conciencia del sujeto dependía del equilibrio de estos elementos.

27. Hergenhahn, B.R. *Introducción a la Historia de la Psicología*, *op. cit*., p. 40.

ras) en la superficie del cerebro. Este último hecho generó la división cerebral en lóbulos y se erigió en la base de la tesis de que en las distintas circunvoluciones se podían realizar las distintas funciones.

Asimismo, a fines del siglo XVIII se coligió que las lesiones cerebrales podían afectar al movimiento, pensamiento, sensaciones e inclusive provocar la muerte. Dicho en otros términos, la experiencia del sujeto se hallaba completamente determinada por la actividad cerebral. Además, se confirmó que el cerebro se comunicaba con el resto del cuerpo a la sazón de los nervios, que estaba dividido por distintas partes localizables que, a priori, ejecutaban diferentes acciones y, finalmente, que su funcionamiento era equivalente al de una máquina (y, en tanto que tal, se rige por las leyes inmutables de la naturaleza).

Será en el siglo XIX, a partir de cuatro grandes descubrimientos, cuando se suele situar la génesis del discurso neurocientífico. Veamos dichos descubrimientos.

El primero de ellos lo llevaron a cabo Luigi Galvani y Emil du Bais-Reymond. De una forma independiente, ambos descubrieron el fenómeno que cuando los nervios eran estimulados eléctricamente, se producía el movimiento en los distintos músculos implicados. De esta manera, empezó a forjarse la concepción acerca de los nervios en tanto que *cables eléctricos*, capaces de conducir señales eléctricas a partir y hasta el cerebro.[28]

Profundizando en este hallazgo, Charles Bell y François Magendie observaron cómo los nervios, antes de que se produjese su unión con la médula espinal, se dividían en dos raíces, a saber: la raíz dorsal (que penetra por la parte posterior de la médula) y la ventral (que se introduce por la región anterior). Al observar este fenómeno, Bell seccionó ambas raíces, en diversos animales, para ver las consecuencias y, en particular, advirtió que únicamente la sección de las raíces ventrales provocaba la parálisis muscular. Ulteriormente, Magendie demostró que las raíces dorsales transmitían la información a la médula espinal.

Ambos autores, de una forma independiente, alcanzaron la conclusión que en el interior de cada nervio, residían una ingente multitud de filamentos (fibras nerviosas), que algunos de ellos se encargaban de transmitir información hasta el cerebro y la

28. *Ibíd*., p. 235.

médula, mientras que otros de ellos transmitían información del cerebro y médula a los músculos. Por consiguiente, toda la actividad locomotora y sensitiva se gestionaba en el cerebro. Se estableció la *ley de Bell-Magendie* donde,

> [...] ya no se pensaba que los nervios eran una serie de conductores generales de vibraciones y espíritus. Ahora, sobre el sistema nervioso gobernaba la ley de «la dirección hacia adelante».[29]

El segundo descubrimiento básico, de los cuatro que se apuntaba con anterioridad, versa acerca de la localización de funciones específicas en diferentes partes del cerebro. Marie-Lean Pierre Flourens efectuó una *ablación experimental*, en la que se destruyó partes determinadas del cerebro para, de este modo, observar la función derivada a esa porciúncula. La materialización de estos experimentos, efectuados en multitud de animales, tuvo el objetivo de demostrar que las diferentes funcionalidades del sujeto tienen su raíz en distintas partes del cerebro.[30]

Franz Joseph Gall dio una vuelta de tuerca a los experimentos de Flourens y observó que, las diferentes protuberancias de la superficie del cráneo revelaban protuberancias en la corteza cerebral, y que, las diferentes experiencias del sujeto, así como su personalidad, se relacionaban con dichas protuberancias. De esta forma, se inició uno de los movimientos más masivos de la psicología fisiológica, la *frenología*, que se encargó de medir cientos de miles de cráneos, propiedad de diferentes sujetos con diversas personalidades, para poder observar la correlación existente.[31]

Sin embargo, y más allá de la popularidad de la frenología, los verdaderos descubrimientos que parecían decantar la balanza a favor de la especialización cerebral, de las diversas activida-

---

29. *Ibíd*., p. 237

30. *Ibíd*., pp. 252-253

31. Flourens criticó duramente el discurso de la frenología, arguyendo tres puntos clave, a saber: en primer término, las medidas del cráneo en ningún momento correspondían con las medidas del cerebro. Ulteriormente, en segundo lugar, las ablaciones experimentales pusieron de manifiesto que los rasgos concretos no se hallan aislados en las partes del cerebro especificadas por la frenología. Finalmente, y en tercer término, la totalidad de las regiones cerebrales participaban de la misma manera en todas las funciones ejecutadas, con lo cual, la especificación cerebral restaba en entredicho.

des funcionales del sujeto, fueron los materializados por Paul Broca. Nuestro investigador, «fue el pionero en observar primero el desorden del comportamiento y posteriormente localizar la parte del cerebro que originaban dicho desorden».[32]

En particular, presentó un paciente que podía entender el lenguaje, sin ningún tipo de problemas, pero que, como contrapartida, no podía producir el habla. Tras morirse el paciente, Broca y sus colaboradores examinaron detenidamente el maltrecho cerebro, observando una lesión en el lóbulo frontal izquierdo. De esta manera, llegó a la conclusión de que dicha región cerebral era la responsable específica de la producción del lenguaje. Por consiguiente, se confirmaba la tesis frenológica de la especialización funcional del cerebro.

Más allá de estos descubrimientos en el ámbito del lenguaje, otros experimentos parecían corroborar la tesis locacionalista. Verbigracia, G. Fritsch, E. Hitzig, H. Munk presentaron la implicación del lóbulo occipital en diferentes funciones visuales.[33] Asimismo, Fritsch e Hitzig observaron dos hechos fundamentales:

> [...] primero, que el córtex no era insensible (tal y como se suponía) y segundo, que cuando se estimulaba una determinada área del córtex, se originaba movimientos musculares en el lado opuesto correspondiente al cuerpo. La estimulación de diferentes puntos del área motora del cerebro, provocaba la aparición de movimientos en diferentes partes del cuerpo.[34]

Pasando al tercer descubrimiento básico, observamos la resonancia, en la genealogía del discurso neurocientífico, que gozó la teoría evolucionista de Darwin, en el sentido de defender una evolución del sistema nervioso. Muchos mamíferos reaccionaban de la misma forma ante estímulos relacionados con el miedo (se producía dilatación pupilar, aceleración vascular...). Dicha similitud en el patrón de respuesta indica que las diferentes especies evolucionaron, según el discurso darwinista, a partir de un mismo antepasado común, poseedor del mismo rasgo conductual. A su vez, la conducta revela la actividad del sistema nervioso, de modo que los mecanismos cerebrales, que se yerguen en la

32. Hergenhahn, B.R. *Introducción a la Historia de la Psicología*, *op. cit*., p. 253.
33. *Ibíd*., p. 254.
34. *Ibíd*.

base de la reacción medrosa, pueden ser similares —si no idénticos— en estas especies.

Este fenómeno, entre el ingente número de consecuencias que originó, condujo a los discursos biologicistas, propios de la neurociencia, a estudiar las reacciones en primates y otras especies para, ulteriormente, extrapolar dichos resultados a seres humanos. Por consiguiente, para efectuar el estudio de determinadas funciones, con técnicas que podían ser intrusivas para el ser humano, con el correspondiente *hándicap ético* que ello conlleva, podían utilizarse diversos animales, dada la correlación existente del sistema neuronal entre las diversas especies.[35]

Finalmente, y en cuarto lugar, vemos cómo a partir de los descubrimientos del zoólogo T. Schwann, se empezó a gestionar el estudio del tejido celular, como el principal ámbito de estudio biológico. Ahora bien, junto a los descubrimientos de Schwann debe destacarse el perfeccionamiento del microscopio a principios del siglo XIX, ya que ello permitió el examen de los tejidos animales en gran aumento. En el fondo de la cuestión, como el lector podrá intuir, ambos acontecimientos conducen al fenómeno de considerar la neurona como la unidad funcional básica del cerebro.

Con el desarrollo del microscopio y la focalización en los tejidos celulares de los seres vivos, se observó como en el cerebro habitaban todo un cúmulo de células, que se encargaban de configurar la estructura cerebral. Tras múltiples descubrimientos, en 1900 se coligió que la célula nerviosa (neurona) se erigía en la unidad funcional básica del sistema nervioso. Posteriormente, Sherrington, Wernicke y Ramón y Cajal defendieron y demostraron experimentalmente como estas neuronas se relacionaban entre sí formando grupos funcionales. Este fenómeno se denominó *conexionismo celular*.

Pues bien, estos cuatro descubrimientos se yerguen en el zócalo sobre el que se va a fundamentar el discurso neurocientífico. Para esta disciplina la conducta y experiencia del sujeto se explica única y exclusivamente a la sazón de su contrapartida neuronal. Expresado en otros términos, cualquier función que lleve a cabo el sujeto se reduce a la pura conexión que se establece entre sus neuronas. Ellas se erigirán en las responsables últimas de todo posible experienciar del sujeto.

---

35. *Ibíd*., p. 312 y Carlson, N.R. *Fisiología de la conducta*, *op. cit*., pp. 18-19.

Ahora bien, junto con estos descubrimientos, cabe destacar, de forma paralela, el desarrollo de las diferentes técnicas de neuroimagen (resonancia magnética funcional, transcraneal, PET, potenciales evocados...) que permitían mostrar empíricamente lo estipulado en las diferentes investigaciones. Todo ello posibilitó al paradigma de las neurociencias erigirse en la disciplina hegemónica en el estudio de la experiencia del sujeto.[36] La razón, como puede columbrarse, es evidente: mientras la filosofía y la psicología de carácter humanística, se ocupaba de la conciencia del sujeto, en tanto que búsqueda comprensiva sin fin e histórica del sentido de la experiencia, se olvidaba de la patología. Y es en esa fractura, en esa brecha patológica, donde se introduce y engrandece la propuesta neurocientífica. A partir de su discursividad, corroborada empíricamente por las diversas imágenes (tanto de las técnicas como de las observadas directamente de los pacientes), las neurociencias se yerguen en una disciplina que puede abordar la disfuncionalidad del sujeto, a diferencia del discurso de las ciencias del espíritu que se encargan de comprender el sentido de la experiencia, dejando la patología en un segundo orden.

A razón de este fenómeno, la pragmaticidad y aplicabilidad neurocientífica se convierten en el principal aliado para ahuyentar el espectro de la filosofía y el resto de ciencias del espíritu, empleando la terminología diltheyana. Sin embargo, el establecimiento de la ideología neurocientífica como dominante en el estudio mental del sujeto, independientemente de garantizar un mayor enfoque en lo patológico, se convierte en algo más perverso para la filosofía, puesto que, si con anterioridad, apuntábamos que las ciencias del espíritu se caracterizaban por una comprensión infinita e histórica del sentido de la vivencia del sujeto, podemos decir que las neurociencias efectúan una tarea análoga. La neurociencia...

> [...] tiene dos características principales, a saber: es dinámica e interactiva. Decimos que es dinámica porque nos referimos a que se trata de una relación que es modificable y que es interactiva porque los cambios que se producen sobre una de las partes tienen repercusiones en la otra.[37]

---

36. Junqué, C. y Barroso, J. *Manual de Neuropsicología*, Madrid, Síntesis, 2009, pp. 21-22.

37. *Ibíd.*, p. 17.

A lo que nos conduce esta tesis es al hecho que el ejercicio neurocientífico de estudio de la experiencia del sujeto también se caracteriza por la historicidad y la ausencia de límites. La relación que se establecen entre las diferentes partes de nuestro sistema nervioso está sujeta a la modificación permanente (importancia del fenómeno de la plasticidad neuronal). Por consiguiente, todo abordaje de esas relaciones deberá estar sujeto a una constante mutación, si quiere ser riguroso con el fenómeno que estudia. A su vez, aunque el discurso neurocientífico pretenda *conocer* la realidad mental del sujeto, y, por ende, explicarla a la sazón de sus leyes causales, también pesquisa, a su manera, una cierta *comprensión* de la experiencia del sujeto. La diferencia (abismal) entre las ciencias sociales y las naturales estriba en que el sentido de la vivencia, para el neurocientífico, no es otro que la acción material de la neurona. Dicho en otros términos, se elimina cualquier resquicio de aura trascendental o inmanente al sentido, y se le imputa una naturaleza física al mismo. El auténtico sentido de la vivencia no deja de ser el correcto (o no) funcionamiento de la parte material implicada en el mismo.

De ahí que no nos extrañe como, en la actualidad, emergen diferentes ramas del paradigma neurocientífico (neurociencia molecular, celular, de los sistemas, conductual, cognitiva, cognitiva-conductual...) que se encargan de estudiar los diferentes mecanismos neuronales responsables de los diferentes niveles de la actividad mental del sujeto.

Ahora bien, materializada esta lacónica aproximación histórica de la génesis del paradigma neurocientífico, así como de su irrupción en el poder, como disciplina dominante en el tratamiento de la experiencia del sujeto, observemos un poco más detenidamente como la neurociencia se encarga de explicitar y tipificar los diferentes elementos que constituyen nuestra experiencia. Veamos, dicho sin rodeos, como la neurociencia define nuestra experiencia, dirigiéndonos a los tres ámbitos básicos: la memoria, la percepción y el lenguaje.

4.3. **Neurociencia y memoria**

La neurociencia pretende explicar los diferentes procesos cognitivos en términos de mecanismos cerebrales, tal y como se

destacó con anterioridad. Por consiguiente, en el momento de determinar la naturaleza y el funcionamiento de la memoria, el discurso neurocientífico apelará, en última instancia, a su correlato fisiológico y neuronal.

Este trato anatómico de la memoria nos conduce a la necesidad de efectuar toda una serie de experimentos para intentar dilucidar su funcionamiento, así como a la utilización de toda una serie de técnicas, encargadas todas ellas para valorar el funcionamiento y ubicación de los diversos componentes de la memoria. Dentro de las principales técnicas, podemos hallar el Single-unit recording, event related potentials (ERP), Positron Emision Tomography (PET), Functional Magnetic Resonance Imaging (MEG), Transcranial Magnetic Stimulation, entre otras muchas, cuya finalidad no es otra que intentar tipificar las zonas cerebrales que se activan en el momento de efectuar un determinado experimento memorístico. De esta forma, estas técnicas contribuyen a la materialización de un mapa cerebral, cuyas señales indican que todas las facultades cognitivas se hallan encarnadas en diferentes regiones de nuestro cerebro.[38]

Ahora bien, siguiendo los pasos de diversos modelos explicativos acerca de la facultad de la memoria, el discurso neurocientífico realiza una tripartición de especial importancia:[39] por un lado, nos encontraríamos los diferentes *registros sensoriales* que se encargarían de recibir la información que proporcionan nuestros sentidos. En este punto del recorrido de la información sensible, el material se encuentra desordenado y no categorizado. Es decir, que el discurso neurocientífico parece corroborar las tesis kantianas acerca de la existencia de un estrato de la información sensible, que es independiente de la categorización de las estructuras a priori, y que necesita de una elaboración de dichas categorías para que el material goce de una cierta entidad.

Aquí es donde entramos en el segundo punto del trayecto que no es otro que el de la *Working memory* (*Memoria de Trabajo*). Este componente hace referencia al hecho de la elaboración de los

38. Kandel, Eric R., Schwartz, James H., Jessell, Thomas M. *Principios de Neurociencia* (traducción a cargo de J.L. Agud, I. Álvarez, C. de Dios Perrino, F. Ruiz), Madrid, McGraw-Hill, 2001, p. 1228.

39. Esta tripartición se fundamenta primordialmente en dos modelos explicativos de la memoria: por un lado el *modelo modal* de Atkinson y Schiffrin, en 1968, y, en segundo término, en el modelo de Dudley.

datos que proceden de los registros sensoriales. Se produce una operativización del material pre-categorial, para pasar a ser categorizado y, por consiguiente, trabajado. Finalmente, y como última etapa del recorrido, nos encontramos que esa información de la *Working Memory* pasará a la *Memoria a largo plazo* y, por consiguiente, se encontrará a nuestra disposición de una forma constante, aunque su recuerdo dependerá de múltiples factores.[40]

De esta manera, el discurso neurocientífico divide el proceso de la memoria en tres etapas: registro sensorial-memoria de trabajo-memoria a largo plazo, en los que la información se va haciendo cada vez más categórica y, por consiguiente, conceptual. Asimismo, la memoria a largo plazo se dividirá en dos tipos: por un lado la *memoria declarativa* (o *explícita*), que haría referencia al sistema de la *memoria a largo plazo* cuyos contenidos son inspeccionables de forma consciente y, por ende, son fácilmente trasladables a términos lingüísticos[41] y, por el otro, la *memoria no declarativa* (o *implícita*) que designa el sistema de la *memoria a largo plazo* cuyos contenidos no pueden ser reconocidos de una forma consciente y, por ello, gozan de una representación que se halla muy alejada de la lógica lingüística.[42]

De esta manera, nos encontramos un hecho que ya, en el momento en que se hizo referencia al concepto de tiempo en Merleau-Ponty y Proust, se analizó, a saber: la existencia de dos formas antagónicas de emplear la memoria y de hacer referencia al pasado: una de forma consciente, voluntaria y categórica y, la otra, involuntaria, corporal y aconceptual.

4.3.1. *Registros sensoriales*

Como se ha observado con anterioridad, el discurso neurocientífico distingue tres etapas en el proceso memorístico, donde

---

40. De nuevo, podemos ver como el discurso neurocientífico, para explicar el fenómeno de la memoria, recurre a un modo de explicación de corte kantiano, en el que la información se va conceptualizando paso a paso hasta alcanzar un grado de categorización óptimo.

41. A su vez, dentro de la *memoria declarativa*, el discurso neurocientífico defiende la existencia de la *memoria episódica*, la cual incluye *memoria autobiográfica, prospectiva y flashball memory*, y *memoria semántica*.

42. En la *memoria no declarativa* podemos apreciar la *memoria procedimental*.

la información sensible se va elaborando de forma paulatina hasta alcanzar altas cotas de categorización. A su vez, se observó que los *registros sensoriales* (o *memorias sensoriales*) fueron tipificados como el primer tramo del trayecto. En particular, definen este tipo de registros como «unos almacenes de información que alargan la duración de la estimulación y que nos permiten tomar decisiones incluso a partir de exposiciones breves de los eventos».[43]

Expresado en otros términos, su funcionalidad no es otra que preservar el input allende la propia existencia del estímulo generador de la experiencia. Ahora bien, el paradigma neurocientífico, guiándose de la investigación de otras corrientes de corte más psicofisiológica o cognitivista, distingue toda una serie de *registros sensoriales* a la sazón de diversas técnicas experimentales. Es decir, dependiendo de las técnicas utilizadas en la investigación de la memoria, podremos obtener diferentes estipulaciones de los *registros sensoriales*.

Por ejemplo, y si nos vamos a la *memoria icónica* (o *almacén icónico*), es decir, el registro sensorial de corte visual, se han empleado las técnicas experimentales del *informe total* y *parcial* para intentar determinar su naturaleza.[44]

Por lo que concierne a la primera técnica, puesta en circulación por J.M. Cattell en 1885, el procedimiento era muy simple: se efectúa una presentación taquitoscópica lacónica de un conjunto de letras o palabras, y se pedía al sujeto que informase de todos los ítems que pudieran recordar en ese breve intervalo de tiempo. El resultado de esta investigación fue que «cuando el estímulo contenía hasta cuatro ítems, los sujetos no cometían ningún error. Sin embargo, cuando el número aumentaba, los errores comenzaban a aparecer».[45]

A la cantidad de información correctamente identificada y recordada, tras esa lacónica exposición, se la denominó *amplitud de la aprehensión* y, como se ha observado, se situaba, a la sazón de esta técnica, en el promedio entre cuatro y cinco ítems.

El gran problema de esta técnica estriba en un hecho sintomático: los sujetos, tras la materialización de la experimentación, insistían que de una forma inexplicable habían visto más

43. Ruiz-Vargas, J.M. *Psicología de la memoria*, Madrid, Alianza, 1991, p. 87.
44. *Ibíd*., p. 88.
45. *Ibíd*., p. 89.

elementos de los que en realidad eran capaces de recordar.[46] Expresado en otros términos, los sujetos aseveraban tener mucha más información disponible sobre el estímulo, que la que fácticamente podían informar al experimentador. Esta ambigüedad y problemática originó que el investigador George Sperling ideara una técnica completamente nueva para intentar determinar la estructura y funcionamiento de la *memoria icónica*: de esta forma emergió el *informe parcial*. En particular, con esta técnica, Sperling marco un tiempo de exposición del estímulo constante (cincuenta milisegundos), así como los estímulos eran *targets* de seis, ocho, nueve y doce letras, dispuestas en forma de cuadrado. A su vez, cada exposición iba acompañada de un sonido de alguna de estas tres frecuencias: 2500 Hz, 600 Hz o 250 Hz. Se instruyó a los sujetos que al oír tales señales informaran solo de una de las filas (superior, media o inferior), de modo que en ningún caso los sujetos conocían con antelación la fila que debían recordar. En ningún momento, asimismo, debían recordar el estímulo completo.

Pues bien, tras la materialización de los experimentos se vio que los sujetos tenían disponibles un promedio de 9'1 letras tras la desaparición del estímulo, con lo que se confirmaba la *sensación* de los participantes del *informe total* de haber visto mucha más información de la que realmente podían recordar.[47]

No obstante, esta técnica tampoco estaba exenta de dificultades inherentes. Por un lado, *subestima la ejecución del sujeto*.[48] Este hecho es así ya que la señal es un tono. Ahora bien, el sujeto requiere de tiempo para identificar la señal y, durante ese periodo de identificación, se desvanece parte de la información. Por consiguiente, se subestima la capacidad real de la *memoria icónica*.

En segundo término, se reduce la *interferencia del output*,[49] ya que en el *informe parcial* deben recordarse pocos ítems, con lo que no deviene representativo del funcionamiento real.

Finalmente, a base de repetir los experimentos con análogas *condiciones experimentales*, el sujeto es capaz de llevar a cabo una *anticipación de la señal*, con lo que el sujeto *adivina* la fila

46. *Ibíd*., p. 90.
47. *Ibíd*.
48. *Ibíd*., p. 94.
49. *Ibíd*., p. 95.

que va a ser reclamada para su recuerdo y, con ello, tiene garantizado un alto índice de recuerdo.[50]

Dadas estas problemáticas, Averbach y Coriell idearon la técnica del *enmascaramiento retroactivo*. La estrategia era análoga a la técnica del *informe parcial* con la salvedad que en lugar de utilizar un tono, se empleó un tono visual (una barra que podía ser vertical u horizontal). Así pues, se producía la presentación de dieciséis letras, colocadas en dos filas de ocho, durante cincuenta milisegundos. Tras una demora que rondaba entre los cero y quinientos milisegundos, se producía la presentación, durante cincuenta milisegundos, de una barra vertical, por encima de las letras superiores o bien por debajo de las inferiores. La tarea consistía en nombrar la letra que había ocupado el lugar señalado de la barra.[51]

Se obtuvieron los mismos resultados de Sperling, no obstante. Por ese motivo, ambos investigadores decidieron cambiar las condiciones experimentales y, en lugar de emplear una barra como marcador, se sirvieron de un círculo para mostrar la letra que se debía recordar. Cuando el círculo se presentaba inmediatamente después de las letras, el rendimiento de los sujetos oscilaba entre las doce letras de recuerdo. Cuando la aparición del círculo se demoraba trescientos milisegundos, la diferencia en el rendimiento se hacía patente ya que descendía a niveles de cuatro o cinco letras reconocidas.

La interpretación que llevaron a cabo nuestros autores es que en el primer caso, con una ausencia de demora, los sujetos veían la letra dentro del círculo, lo cual los condujo a considerar que la *memoria visual* procesaba los dos estímulos como si fuesen una sola imagen y, por esa razón, no se produce ningún tipo de interferencia. En cambio, cuando la señal aparece en intervalos entre cero y trescientos segundos, el círculo enmascaraba o borraba la letra de la imagen sensorial. El proceso de reconocimiento de la letra se encontraba interrumpido por la irrupción del círculo. De modo que se producía una *destrucción prematura del icono* y se experienciaba el círculo vacío. Este efecto recibe el nombre de *enmascaramiento retroactivo*[52] puesto que designa la

50. *Ibíd*.
51. *Ibíd*., p. 96.
52. *Ibíd*., p. 97.

operación retroactiva del segundo estímulo (o *máscara*) interfiriendo con la imagen del primero.[53] Finalmente, cuando los estímulos eran superiores a los trescientos milisegundos, no se producía ningún tipo de interferencia, y ello es debido, según nuestros autores, posiblemente por el fenómeno de haberse completado el proceso de reconocimiento de la letra y, por ende, haber abandonado el *registro sensorial*.

Esta técnica experimental tiene cierta validez para sacar a la luz el fenómeno del enmascaramiento, sin embargo es incapaz de cuantificar con certeza la capacidad de la *memoria icónica* (ya que siempre depende del número relativo de ítems que se presentan al sujeto. Expresado en otros términos, tienen un s*esgo metodológico* difícilmente superable).

Todas las técnicas experimentales son incapaces de cuantificar de una forma absoluta la capacidad, duración y contenidos de la *memoria icónica*, tal y como se ha podido observar. De forma análoga acontece con la *memoria ecoica* (o *auditiva*). Los múltiples procesos experimentales alcanzan unos determinados resultados que dependen, primordialmente, de la propia lógica de la investigación (de los instrumentos utilizados, de los ítems que se ponen en circulación, del número de estímulos, de la duración de presentación de los ítems y de los intervalos...), pero en ningún caso pueden alcanzar el auténtico funcionamiento de los *registros sensoriales*, entendiéndolos como el primer paso de la ruta memorística.

Al existir tales dificultades, el discurso neurocientífico rápidamente dirigió su atención no tanto a una explicación funcional de los registros sensoriales, como a una explicación *estructural* de la misma. Dicho en otras palabras, el objetivo pasará a ser la localización anatómica de los *registros sensoriales*. En 1975-76, Sakitt,

---

53. Nuestros autores también defienden un *enmascaramiento proactivo*, que hace referencia al momento en el que la *máscara* precede al objeto. Además, debe destacarse que el fenómeno del enmascaramiento, dentro del discurso neurocientífico y cognitivo, se ha abordado desde dos perspectivas: por un lado, vemos una serie de paradigmas, que podrían enmarcarse sin ambages en una llamada *teoría de la integración*, que defienden que el objeto y la *máscara* se suman (*sumación* de los estímulos), de ahí que la respuesta a su presentación secuencial sea idéntica a la elicitada por su presentación conjunta y, por el otro, propuestas que pueden clasificarse como *teorías de la interrupción* en el que se defiende que el procesamiento del objeto se interrumpe en el momento en el que irrumpe la *máscara*.

afirmó que la *memoria icónica* se encontraba ubicada en la retina y, en particular, en los *bastones*. Según su propuesta explicativa, podía haber un procesamiento icónico adicional en otras fases del sistema visual, sin embargo la parte substancial tenía lugar en los *fotorreceptores de la retina* (en especial, en los *bastones*).[54]

Estudios posteriores (como el de Banks y Barber, o el de Long) afirmaron que también se producía un procesamiento icónico en los *conos* (concretamente, intervenían en los tiempos más cortos de cien milisegundos).

Sin embargo, Meyer y Maguire, en 1977, encontraron cierta evidencia empírica de que el almacenamiento de la información icónica no se producía en los *fotorreceptores*, sino que, primordialmente, se halla contenido en los elementos neurales *postreceptores*. De modo que estos autores aseveran que el procesamiento de la información *icónica* no es *periférico* (es decir, no se lleva a cabo en los *fotorreceptores*) sino que se materializa en un nivel central (en las vías neurales que van más allá de los *fotorreceptores*).[55]

Consecuentemente, tal y como se puede comprobar, hasta en el viraje anatómico-estructural que lleva a cabo el discurso neurocientífico, existen dificultades en el momento de estimar la localización exacta de la *memoria icónica*.[56] Lo que nos revela este hecho es, por un lado, la insuficiencia de determinar el funcionamiento de una determinada facultad por medio de su mera identificación topológica y, por el otro, las insuficiencias del experimentalismo en el momento de abordar el estudio de los componentes cognoscitivos del sujeto.

Sin embargo, existe un fenómeno que es más interesante y que se observó en el momento en el que se abordó el estudio de la técnica del *informe total*. Los sujetos, en todas las condiciones experimentales, afirmaban, sin ambages, haber visto más imágenes de las que realmente podía llevar a la conciencia de su recuerdo. Expresado en otros términos, los individuos afirmaban haber

---

54. Ruiz-Vargas, J.M. *Psicología de la memoria*, Madrid, Alianza, 1991, p. 105.

55. *Ibíd.*, p. 106.

56. La investigación se ha centrado en la dilucidación de la memoria icónica pero exactamente fenómeno análogo acontece con la *memoria ecoica*. Las mismas dificultades en el momento de determinar experimentalmente su naturaleza, funcionamiento, duración y contenidos. Hay una disparidad de técnicas experimentales que ofrecen resultados diferentes respecto al funcionamiento o a la estructura de la *memoria auditiva*.

experienciado más de lo que podían expresar mediante su memoria explícita. De ahí el gran problema de todo tipo de experimentalismo, y que cuando veamos los paradigmas explicativos tanto de la *Memoria de Trabajo* y la *Memoria a Largo Plazo* se va a acentuar más si cabe, en el momento de apresar el auténtico funcionamiento de la actividad cognoscitiva y, en lo que a nuestra investigación le interesa, la auténtica experiencia del sujeto.

Asimismo, la investigación neurocientífica se ocupa experimentalmente de la memoria, presuponiendo de antemano que todo recuerdo puede ser expresado y, por consiguiente, procesado y articulado. Este es uno de los grandes problemas de su forma de proceder: los sujetos afirman haber tenido más experiencia de los resultados que les muestra la experimentación.

4.3.2. Working Memory

Históricamente, el papel que juega la *Working Memory* dentro de todo el proceso de la rememoración se inscribe en la problemática de la *memoria a corto plazo*. Para un ingente número de autores, ambas memorias designan dos formas diferentes de operar con la información que nos suministran nuestros sentidos.

William James, para el discurso neurocientífico de la memoria, es el primer autor en realizar una demarcación entre la memoria a corto plazo (que él denomina *memoria primaria*) y la memoria a largo plazo (*secundaria, según su terminología*). En particular, con el concepto de *memoria primaria* James quería hacer referencia a la información que se está atendiendo y que constituye el presente psicológico del sujeto. En cambio, la *memoria secundaria* designaba aquella información presente en el sujeto pero de la que no se le prestaba una atención presente consciente.[57]

Este planteamiento de la situación de la memoria dominó hasta la irrupción, en 1960, de los trabajos de Hebb y Broadbent, en donde se empieza a utilizar el concepto de *memoria a corto plazo*, en lugar de *memoria primaria*, para referirse a un sistema que se encarga de retener la información procedente del exterior,

57. Baddeley, A. *Psicología de la memoria* (traducción a cargo de M.V. Sebastián, T. del Amo, E. García Bajos), Madrid, Debate, 1983, p. 153.

por un espacio de tiempo muy breve, y bajo un formato especial, mientras se transmite a un sistema estable y permanente.

Finalmente, en la década de los setenta Baddeley y Hitch introducirán el concepto de *Working Memory* para designar un sistema capaz de retener y manipular temporalmente la información mientras se está participando en tareas cognitivas. De esta forma, el énfasis se desplaza ya que, con la *memoria a corto plazo* se enfatiza el papel de la memoria como *centro de almacenamiento*, mientras que la *Working Memory* recalca el papel de la memoria como sistema de control del procesamiento de la información.

4.3.3. *El estudio de las amnesias como fuente de descubrimiento neurocientífico de la memoria a corto plazo*

El discurso neurocientífico, en el momento de establecer la distinción entre la *memoria a corto plazo* y *a largo plazo*, se basó en el fenómeno amnésico. De modo que, los diferentes déficits amnésicos constituyeron una fuente inagotable de recursos en el momento de establecer la clasificación de los diferentes tipos de memoria, así como de su ubicación anatómico-neuronal.

Si dirigimos la atención a la definición de memoria que efectúa Neisser, podemos distinguir tres procesos básicos: *almacenamiento, codificación y recuperación* de la información. De esta manera, sin una codificación de la información no habría almacenamiento y, si se adolece de almacenamiento, no sería posible ningún tipo de recuperación. Consiguientemente, las tres estructuras se hallan relacionadas entre sí. Hay una interconexión mutua entre los tres componentes específicos de la memoria. Por esa razón, bajo estos parámetros, el síndrome amnésico puede definirse como un «déficit selectivo en la codificación, consolidación, recuperación o alguna dificultad de orden superior».[58]

Ahora bien, es notorio destacar que se está haciendo referencia a un déficit específico de uno o varios de los elementos que constituyen el sistema de la memoria, lo cual significa que la amnesia no afecta de forma genérica a la totalidad de la memoria. Dicho en otras palabras,

---

58. Sebastián, M.V. *Lecturas de psicología de la memoria*, Madrid, Alianza, 1983, p. 226.

> [...] lo que caracteriza a la amnesia no es una alteración global de la memoria, sino una pérdida selectiva de determinadas funciones mnemónicas o, lo que es lo mismo, que el funcionamiento mnemónico de los pacientes está disociado.[59]

Entre las diferentes expresiones de la amnesia, que tipifica el discurso neurocientífico, dos sobresalen por encima del resto: por un lado la *amnesia retrógrada* y, por otra, la *anterógrada*. Si el primer caso designa una alteración severa de su *memoria a corto plazo* pero un funcionamiento normal en su aprendizaje a largo plazo, la *amnesia anterógrada* apunta a un déficit del sistema de memoria que estriba en la...

> [...] imposibilidad de memorizar informaciones nuevas: el enfermo es capaz de evocar cierto número de antiguos recuerdos, conserva determinados conocimientos de vocabulario, de cálculo, etc., y una memoria a corto plazo que le permite repetir algunas palabras y algunas cifras, así como encontrar un objeto que haya sido escondido en su presencia, no obstante una vez transcurrido el plazo de algunos segundos, el enfermo es incapaz de recordar ningún hecho del tipo que sea.[60]

Veamos como el paradigma neurocientífico, en sus primeros pasos, tipificó este último tipo de amnesia a partir de una serie de casos prácticos. El más célebre de ellos se halla descrito en la revista *Neuropsicología*,[61] en 1968, por B. Milner. Es el caso del paciente H.M.[62]

---

59. Ruiz-Vargas, J.M. *Memoria y olvido*, Madrid, Trotta, 2002, p. 247.

60. Lieury, A. *La memoria* (traducción a cargo de R. Olives), Barcelona, Herder, 1978, p. 214.

61. Dicha revista dedicó por completo su tercer número a la descripción de los diferentes trastornos de la memoria en el hombre, resultado de lesiones cerebrales.

62. Este sujeto nació en 1926. En 1935, fue atropellado por una bicicleta y, al caer sobre el cemento, se golpeó la cabeza, quedando en un estado de inconsciencia durante 5 minutos. A raíz de ese golpe comenzó a sufrir toda una serie de ataques epilépticos. Debido a esos achaques, su rendimiento escolar fue irregular, aunque finalmente consiguió obtener el graduado. Posteriormente, entre los 21 y 27 años desarrolló la función de mecánico en una fábrica de montaje, sin embargo, los continuos ataques, así como su vehemencia, le impidieron seguir con su trabajo. Ante esa situación, los diversos médicos a los que consultó H.M. plantearon la posibilidad de practicar una operación quirúrgica para paliar el *continuum* de ataques epilépticos.

Para intentar hacer frente al ingente número de convulsiones epilépticas que sufría H.M., nuestro protagonista fue sometido a una operación quirúrgica, por parte del doctor William Beecher Scoville y su equipo. En particular, se llevó a cabo, como último recurso para paliar la epilepsia, una «resección bilateral de la superficie interna del lóbulo temporal medial, que incluyó el giro piriforme, el uncus, la amígdala, el hipocampo y el giro parahipocampal».[63]

Como resultado de esta operación, se produjo una reducción enormemente significativa tanto de la frecuencia como la vehemencia de las convulsiones epilépticas. Así pues, parecía que el remedio había finiquitado, de una vez por todas, los achaques epilépticos y, consecuentemente, la vida de H.M. podía retornar a una normalidad que, desde su tierna infancia, no disfrutaba.

Sin embargo, este primer resultado esperanzador, por lo que a las convulsiones hacía referencia, topó con una consecuencia que nadie esperaba. Fruto de esa resección bilateral, H.M. se vio imposibilitado de forjar nuevos recuerdos. Expresado en otros términos,

> [...] su incapacidad para retener cualquier información episódica desde 1953, hace que no pueda decir lo que estaba haciendo hace 5 minutos, ni dónde vive, ni con quién, como tampoco sabe el día, el mes, el año, o la estación que es, ni la edad que tiene.[64]

H.M. tenía una memoria a corto plazo que podría catalogarse de normal. Dicho en otros términos, su amplitud de dígitos puede ser considerada de normal ya que «su memoria a corto plazo le permite repetir una lista de cinco o seis dígitos tan bien como cualquier persona normal».[65] En consecuencia, el amnésico anterógrada se caracteriza por el hecho de poseer una *memoria a corto plazo* estándar intacta. El problema estriba en la información que debe pasar del *almacén a corto plazo* a *la memoria a largo plazo*. El desajuste se halla en el nexo, en el punto de intersección entre ambas memorias. Si la *memoria a corto plazo* de H.M. resta intacta tras la resección bilateral. Puede conservar en ella información durante 15-20 segundos (que es el tiempo esti-

63. Ruiz-Vargas, J.M. *Memoria y olvido*, *op. cit*., p. 248.
64. *Ibíd*., p. 250.
65. *Ibíd*., p. 251.

mado, según varios investigadores como Keppel, Underwood, Baddeley o Petterson, como la duración máxima del *almacén a corto plazo*). El problema radica en que, una vez transcurrido ese periodo de tiempo, pierde lo que ha vivido y vuelve al punto de partida, como si de un Sísifo se tratase.[66]

Si se sigue ahondando en la figura del amnésico anterógrada para el discurso neurocientífico, se aprecia que, lejos de romperse el vínculo entre las dos memorias, la *amnesia anterógrada* también tiene síntomas de...

> [...] amnesia retrógrada, en lo que afecta a los recuerdos más recientes, un empobrecimiento de la conducta de narración, aunque se conserve cierto número de recuerdos pasados, ciertas alteraciones por lo que hace referencia a la organización temporal [...] y una serie de trastornos que varían según la personalidad del paciente: trastornos emotivos, tendencia a llevarse objetos a la boca, sexualidad anormal, etc.[67]

La *amnesia retrógrada* como síntoma de *amnesia anterógrada* pudo observarse de forma diáfana en la figura de H.M. Este perdió toda la memoria concerniente a los eventos vividos antes de la operación quirúrgica. La problemática estriba en situar exactamente el periodo relativo a dicha ausencia de recuerdo,[68] pero lo que quedó demostrado es que, todas las cuestiones relativas a los acontecimientos colindantes a la operación, quedaron borrados de su memoria. Por esa razón, puede afirmarse que, uno de los patrones sintomáticos del amnésico anterógrada es su *amnesia retrógrada* para con los acontecimientos vividos antes del factor amnésico.

---

66. Es interesante la analogía que podría establecerse entre la figura del amnésico anterógrada y el personaje mitológico de Sísifo. Una pormenorizada referencia a esta temática nos alejaría por completo del fin de nuestro estudio pero, realizando una lacónica referencia, podríamos hablar que ambas figuras están condenadas a no finalizar nunca sus acciones. Ambos una vez finalizado un acto, deben volver a llevarlo a cabo ya que hay el castigo de tener que ejecutar siempre la misma acción —uno por ignorancia, el otro por castigo divino.

67. Liuery, A. *La memoria*, *op. cit*., p. 214.

68. No hay una unanimidad por lo que hace referencia a la estipulación de los años que abarca la amnesia retrógrada de H.M. Para algunos investigadores, la amnesia retrógrada abarcaría unos dos años, sin embargo para otros, el periodo amnésico englobaría un total de once años. Es una discusión que todavía sigue vigente en todos los estudios en torno a la figura de H.M.

Si se sigue ahondando en la figura del amnésico anterógrada, se observa que, a medida que transcurre el tiempo, va perdiendo la facultad de reconocer visualmente su propia figura. Expresado en otros términos, hay una relación problemática en el reconocimiento visual de la propia identidad. Puede notarse como H.M., «con el paso de los años, ha perdido incluso su capacidad para reconocerse a sí mismo en viejas fotografías debido a su falta de memoria de su apariencia anterior».[69] Se produce una ausencia en la capacidad de autorreconocimiento puesto que, debido a la componente retrógrada de la *amnesia anterógrada*, hay una dificultad de identificar la imagen con su existencia física pasada y presente. Al adolecer de la capacidad de forjar nuevas experiencias, tras aniquilarse el puente entre las dos memorias, emerge la imposibilidad de identificar perceptivamente la propia existencia física ya que cada visión, al no poder encaminarse a la *memoria a largo plazo*, se perderá en el olvido, lo cual impedirá la identificación.

Más allá de estas características que establece el paradigma neurocientífico, y que le permite distinguir la existencia de dos modalidades de memoria, establece los mecanismos fisiológicos implicados en ambas. Por ejemplo, en el caso que nos ocupa, y si dirigimos la atención de nuevo al caso de H.M., se observó que, para eliminar los ataques epilépticos, el Doctor Scoville practicó una ablación bilateral de la parte interna del lóbulo temporal medial, que abarca, entre otras zonas, el hipocampo, la amígdala y el giro parahipocampal, cuerpos mamilares, tal y como se destacó más arriba. Por consiguiente, puede aseverarse que en el caso de *amnesia anterógrada* estas regiones del lóbulo temporal medial determinan la naturaleza física de la patología.

De todas ellas, el hipocampo es la estructura que parece jugar un papel más decisivo en el fenómeno amnésico anterógrada, así como en todos los acontecimientos vinculados al ámbito de la recuperación-olvido. Según Aggleton, Brown y Brewer, entre otros, el hipocampo es la estructura responsable de la memoria episódica y, por ende, cualquier déficit en esta estructura, tendrá nefastas consecuencias en el momento de evocar recuerdos de situaciones específicas.

---

69. Ruiz-Vargas, J.M. *Memoria y olvido*, *op. cit*., pp. 250-251.

Milner y Corsi llevaron a puerto varias investigaciones para determinar la importancia del hipocampo en la memorización, empleando una técnica comparativa entre sujetos cuyo hipocampo había sido amputado, con otros sujetos a los que se les había extraído ambos lóbulos temporales En este estudio se observó como la amputación de los dos lóbulos temporales producía un importante déficit mnemotécnico ya que se producía «la ausencia de memorización de figuras complejas y de las fisonomías por lo que hace al lóbulo derecho y una deficiencia sobre todo verbal por lo que respecta al izquierdo».[70] Ahora bien, solo la resección bilateral del hipocampo producía *amnesia anterógrada* completa. Así pues, puede observarse como la figura del hipocampo desempeña un rol esencial en el sistema de la memoria, en general, y en el fenómeno amnésico anterógrada, en particular.

Asimismo, uno de los síntomas que pueden apreciarse en la *amnesia anterógrada*, como es el *síndrome de Korsakoff*, producido, entre otras razones, por el abundante consumo de alcohol, viene determinado por la ausencia «de vitaminas del grupo B».[71] Consiguientemente, es posible establecer que hay determinados complejos vitamínicos relacionados con la *amnesia anterógrada*.

De esta manera, el paradigma neurocientífico se sirvió de las amnesias, así como de su tipificación estructural y funcional, para defender la existencia de dos tipos de memoria: la *memoria a corto plazo y a largo plazo*.

4.3.4. *El problema neurocientífico de la* memoria a corto plazo*: irrupción de la* Working Memory

Tras estipular la distinción anatómico-funcional de los dos tipos de memoria, el discurso neurocientífico rápidamente dirigió su atención para desentrañar la naturaleza de ambas.

Tras diversas experimentaciones con potenciales evocados, PET y resonancias magnéticas funcionales y magnéticas, junto con la utilización de diversas tareas experimentales (tales como la tarea de *recuerdo libre*, la prueba de *Brown-Petterson*, entre otras muchas), se coligieron toda una serie de características

70. Liuery, A. *La memoria*, *op. cit*., p. 216.
71. *Ibíd*., p. 216.

propias de la *memoria a corto plazo*,[72] así como las zonas cerebrales implicadas en esta tipología de memoria.[73]

Por lo que concierne a las características, observamos que la *memoria a corto plazo* opera a partir del fenómeno denominado *chunking*, es decir, lleva a cabo la segmentación de una determinada serie *sin sentido* de ítems, en segmentos que se puedan recordar más fácilmente.[74] Expresado en otros términos, la unidad de retención de la *memoria a corto plazo,* según los neurocientíficos de corte cognitivista, es el *chunk* y este elemento es una unidad de información que define de forma subjetiva el contenido informativo, y que, a su vez, se organiza de acuerdo a un patrón normativo familiar.[75] Dicho en otras palabras, el *chunk* designa «una unidad de información que se define subjetivamente y que se organiza de acuerdo con una regla o algún patrón familiar».[76]

De nuevo, nos encontramos con un elemento inquietante, si nos regimos única y exclusivamente por los parámetros cientificistas ortodoxos, que defiende la disciplina neurocientífica actual. Este paradigma, en su acepción más cognitiva, afirma sin ambages, la existencia de una estructuración subjetiva en el

---

72. De forma análoga a los *registros sensoriales*, el paradigma neurocientífico en general, y, en particular, de corte cognitivo, defienden la existencia de dos tipologías de almacén a corto plazo: por un lado, hallaríamos la *memoria a corto plazo verbal* y, por el otro, *la memoria a corto plazo viso-espacial*. Esta última ha generado en los últimos años un ingente número de investigaciones dada su naturaleza problemática y se ha colegido (a partir de los test de Corsi y de la matriz) que, en realidad, se bifurca en *memoria a corto plazo visual* y *memoria a corto plazo espacial*.

73. Baddeley, A, Eysenck, M.W, Anderson, M.C. *Memoria* (traducción a cargo de Giulia Togato), Madrid, Alianza, 2010, pp. 39-47.

74. Con esta tesis, la neurociencia cognitivista derriba los descubrimientos planteados por las tareas experimentales del *digit span* y del *chaining*. En la primera, la finalidad estribiaba en recordar la totalidad de ítems presentados en la tarea y su orden de aparición, mientras que en la segunda plantea el problema del orden ya que, si se aprenden los ítems presentados en un determinado orden, se debe predecir que, al olvidarse de uno de ellos, debería olvidarse de todos los siguientes. Ahora bien, en el momento en que se lleva a cabo cualquier actividad rememorativa, podemos recordar los elementos con independencia de su orden de aparición.

75. Para Miller, la capacidad de almacenamiento de la *memoria a corto plazo* es de siete más-menos dos chunks.

76. Baddeley, A. *Psicología de la memoria*, *op. cit*., pp. 129-130.

momento operar esta forma de memoria. De modo que, para explicar el procedimiento de la *memoria a corto plazo*, debe recurrirse a elementos no cuantificables y puramente fenomenológicos, ya que depende de una estructuración que materializa el sujeto de acuerdo a unos patrones que les son familiares. Ahora bien, dichos patrones no pueden ser tipificados y estipulados en forma de leyes categóricas e inexorables.

Para ilustrar este hecho, vamos a dirigirnos al experimento que efectuó Miller para estipular la existencia de estas unidades significativas. Presentó a los sujetos siete números (pongamos por caso: 6391668). Vio que los sujetos experimentales recordaban más elementos en el momento en que llevaban a cabo estrategias de agrupamiento (639-16-68, verbigracia) que si intentaban recordar la totalidad de las palabras, acudiendo a inveteradas técnicas como el *digit span* o el *chaining*. De modo que, a partir de esta segmentación, los sujetos podían tener una mayor amplitud de memoria a corto plazo ya que el agrupamiento en unidades de significación subjetivas, posibilitaba una recodificación de la información en un número pequeño de *chunks* que podían ser retenidos con mayor facilidad por la *memoria a corto plazo*. Por consiguiente, Miller descubrió que, a la sazón del proceso de recodificación (*chunking*), se podían salvar los límites de la capacidad de almacenamiento de la *memoria a corto plazo*, impuesto por las investigaciones pretéritas.[77]

No obstante, las estrategias de recodificación dependen, como se señaló con anterioridad, del grado de significación que tenga dicha estructuración para el sujeto. Dicho en otros términos, la estrategia de agrupamiento depende de patrones interiorizados por el sujeto como dotados de un sentido para él. Lo cual nos conduce a afirmar que no existen leyes genéricas que determinen la estructuración de la experiencia, sino que dependerá del *grado de significación que tenga esa experiencia para el sujeto*.

Entre las diferentes características que definen a esta modalidad de memoria (*efecto de primacía, de recencia...*),[78] cabe destacar la emergencia de una problemática de ingente relevancia para la investigación neurocientífica cognitiva, a saber: las dife-

77. *Ibíd*., p. 129.
78. *Ibíd*., pp. 131-134.

rentes pruebas neuropsicológicas de *doble disociación*[79] muestran que el almacén a corto plazo ni es unitario ni, cuando es disfuncional, no se pierde la capacidad de comprender. A su vez, vieron que la información no solo va de los registros sensoriales a la *memoria a corto y largo plazo*, sino que se daba el orden inverso.

Estas cuestiones condujeron al discurso neurocientífico a plantear dos tesis de enorme importancia para su desarrollo en su tratamiento de la memoria: por un lado, se problematizó el modelo modal, visto con anterioridad, donde la información debía seguir la ruta preestablecida *registro sensorial-memoria a corto plazo-memoria a largo plazo*. Ese orden puede invertirse, sin perder ni un ápice de validez la experiencia que tiene como resultado.[80]

Por otro lado, condujo a los investigadores Baddeley y Hitch en 1974, a plantear la hipótesis de un mecanismo de memoria operativa, que significaría una mejora explicativa sustancial del almacén a corto plazo clásico, al enfatizar su papel en funciones cognitivas complejas, de la misma forma que se defendería su multiplicidad de componentes. De modo que, esta modalidad de memoria tendría un papel esencial en la cognición del sujeto ya que se encargaría de mantener temporalmente la información, manipularía y relacionaría los diferentes tipos de información y, finalmente, se encargaría de resolver tareas cotidianas —como comprender, razonar, calcular, resolver problemas...[81]

En particular, la concepción que defienden ambos investigadores es que existiría una *Working Memory* (*memoria de trabajo*), la cual debería entenderse como un sistema de memoria que combinaría subsistemas especializados de almacenamiento de la información a corto plazo. Asimismo, dichos subsistemas serían específicos para cada tipo de información.

Para Baddeley y Hitch, padres de esta concepción de la memoria, los subsistemas que configuran la *Working Memory* son tres: en primer término, nos encontramos el *bucle fonológico* que es el sistema encargado del almacenamiento y manipulación de la información verbal acústica y visual. Dicho en otros términos,

---

79. Tareas neuropsicológicas que permiten ver el funcionamiento de la *memoria a corto plazo*, así como inferir la parcial independencia de sus funciones subyacentes, en pacientes con daños en las diversas zonas implicadas en la memoria —hipocampo bilateral.

80. Baddeley, A., Eysenck, M.W., Anderson, M.C. *Memoria*, *op. cit*., pp. 63-66.

81. *Ibíd*., p. 66.

«está especializado en mantener secuencias de elementos acústicos y relacionados con el habla».[82] A su vez, diversas investigaciones con neuroimagen habían identificado diversas estructuras cerebrales del hemisferio izquierdo[83] (concretamente, las áreas 40 y 44 de Brodman) como las instancias en las que se ubicaría dicha estructura.[84]

Ulteriormente, y en segundo lugar, hallaríamos la *agenda viso-espacial* que sería la responsable de almacenar y manipular la información de carácter visual y espacial. Como en el caso del *bucle fonológico*, los estudios con neuroimagen revelan que las estructuras cerebrales implicadas con este sistema son, en este caso, regiones cerebrales del hemisferio derecho[85] (particularmente, las áreas 6 y 19 de Brodman).[86]

Finalmente, el tercer subsistema que constituye la *Working Memory* es el *ejecutivo central* que designa el sistema atencional,[87] de capacidad limitada, que se encarga de controlar y coor-

---

82. *Ibíd*.

83. *Ibíd*., p. 87.

84. Más allá de su relación con los componentes de orden lingüístico, el *bucle fonológico* está también implicado en el control del movimiento, según el paradigma neurocientífico. Para Baddeley, la repetición vocal o subvocal, que se lleva a cabo en este sistema, acerca de lo que se tiene que hacer, ayuda a un mayor rendimiento de las tareas. A su vez, también es célebre, dentro del campo más ortodoxo de la neurociencia, el experimento de Luria en 1959 acerca de la *self-instruction* verbal para ver el control de la acción que llevaban a cabo niños.

85. Baddeley, A., Eysenck, M.W., Anderson, M.C. *Memoria*, *op. cit*., p. 89.

86. Debe destacarse que este sistema está compuesto por dos subcomponentes: por un lado, hallaríamos el *almacén visual*, que se ocuparía del mantenimiento de las representaciones visuales y espaciales durante unos segundos, y, por el otro, el *escriba interno*, que se encarga del procesamiento activo, manipulación, integración y repaso de la información espacial y visual, así como de la transferencia de dicha información desde el *almacén visual* al *ejecutivo central*.

Asimismo, debe destacarse que el paradigma experimental más utilizado para calibrar el alcance de este subsistema es la *tarea de Brooks* (técnica que consiste en presentar como tarea originaria y principal en una matriz y, simultáneamente, presentar o bien una tarea visual [decidir qué parte de la pantalla es más brillante], o bien una tarea espacial [el sujeto debe seguir un péndulo basándose en el sonido que emite en el momento en que se encuentra en movimiento]).

87. Concretamente, el *ejecutivo central* correspondería al componente SAS (*Supervisory Attentional System*) del modelo atencional propuesto por Norman

dinar los dos componentes vistos con anterioridad. Así pues, sus funciones, según diversas experimentaciones (verbigracia, tarea de Stroop), son focalizar y producir el cambio atencional, activar las representaciones de la *memoria a largo plazo*, inhibir la información irrelevante para el sujeto, supresión de las respuestas dominantes —en el momento en que se lleva a puerto la prueba de Stroop—, planificación y secuenciación. A su vez, los estudios con neuroimagen mostrarían que este subsistema se encuentra relacionado con diversas áreas del lóbulo frontal.[88]

En el año 2000, diversas investigaciones experimentales de Baddeley mostraron que estos tres componentes eran insuficientes en el momento de abordar el auténtico funcionamiento de la *Working Memory*, ya que no se acababa de explicar la conexión entre esta modalidad de memoria y la *memoria a largo plazo*.[89] Por esa razón, Baddeley planteó la existencia del *buffer episódico*, entendiéndolo como un sistema de almacenamiento de la información y que se encargaría de unificar los tres componentes anteriormente expuestos con la *memoria a largo plazo*. Es decir,

> [...] es un sistema de almacenamiento capaz de mantener cuatro bloques de información en un código multidimensional. Gracias a su capacidad de mantener distintas dimensiones, es capaz de actuar como enlace entre los varios subsistemas de la memoria de trabajo y es también capaz de conectar estos subsistemas con la información enviada por la MLP y el sistema perceptivo. Cada una de estas fuentes de información utiliza un código distinto, pero pueden combinarse dentro de un retén multidimensional.[90]

Se erige como el espacio en el que emergen los estímulos activados por los tres componentes (el rol ejecutivo lo tendría el *ejecutivo central*) y que posibilita la interacción de la *Working Memory* con la *memoria a largo plazo*. Asimismo, las diversas

---

y Shallice. Asimismo, el SAS tendría dos modalidades: en prmer término, un nivel *básico* de atención, que siempre se tiene, y, en segundo lugar, un nivel que se activaría en el momento en que sucede algo inesperado.

88. Diversas investigaciones de pacientes con *Síndrome Disejecutivo* (o *Síndrome Frontal*) —es decir, sujetos con lesiones en el lóbulo frontal— muestran casos de: *perseveración, catatonia, distractibilidad, conducta de utilización y dificultades en la fluidez verbal*.

89. Baddeley, A., Eysenck, M.W., Anderson, M.C. *Memoria*, *op. cit*., p. 79.

90. *Ibíd*.

neuroimágenes revelan la activación de diversas regiones cerebrales del lóbulo frontal en el momento en que se lleva a cabo tareas en las que el *buffer episódico* interviene.[91]

De esta manera, la *Working Memory* se definiría a la sazón de estos cuatro componentes.[92] A su vez, la existencia de estos subsistemas vendría marcada, tal y como se ha destacado, por su activación neuronal de diversas regiones del cerebro. Ahora bien, el problema estriba en que, cuando se hacen estudios, no ya de neuroimagen, sino de PET, en donde lo importante son las transmisiones de positrones, observamos que, al efectuar diversas experimentaciones para corroborar el funcionamiento de estos sistemas, se produce la activación de un mayor número de zonas implicadas. Expresado en otros términos, dependiendo del instrumento de medida empleado, el investigador advierte que se activan unas zonas determinadas coincidentes, pero otras discrepantes. Esta constatación nos revela que la investigación neurocientífica todavía está lejos de determinar con la exactitud que pregonan, las diferentes regiones cerebrales implicadas en las diferentes actividades cognitivas. El estudio neurocientífico de esta modalidad de memoria se halla todavía lejos de la presunta certeza e indubitabilidad que defiende.[93]

4.3.5. *La recuperación de la información según el discurso neurocientífico*

Para el paradigma neurocientífico, el éxito del recuerdo dependería de una codificación adecuada de la información, de la consolidación exitosa de la misma, así como del proceso adecuado de recuperación. Asimismo, se defiende que la recuperación

---

91. *Ibíd*., p. 89.

92. Para materializar esta exposición, la investigación se ha basado en la teoría que, dentro de la corriente neuropsicológica, está aceptada como la que goza de una mayor validez explicativa. No obstante, ello no implica que no existan modelos alternativos para explicar esta modalidad de memoria. Ejemplos de estos modelos alternativos los constituyen el de *Cowman* (que defiende la no separación entre la *Working Memory* y la *memoria a largo plazo*) y el de *Engel* (que defiende un *working memory span* como medida para determinar la capacidad general de la *Working Memory*.

93. Baddeley, A., Eysenck, M.W., Anderson, M.C. *Memoria*, *op. cit*., pp. 89-90.

estriba en ser un proceso dotado de una enorme flexibilidad. En particular, la neurociencia establece diferentes tipos de recuperación: voluntaria, involuntaria, consciente e inconsciente.[94]

No obstante, la neurociencia cognitiva defiende la existencia de un mayor número de información que la que se puede recuperar en un determinado momento. Por consiguiente, existe, según este paradigma, que en este caso coincide con las propuestas que se han observado de Bergson, Proust y Merleau-Ponty, entre otros, más contenido de la experiencia de la que se puede evocar —sea voluntaria o involuntariamente.

Para mostrar esta tesis, Mandler, Pearlstone y Koopmans efectuaron en 1969 el célebre estudio acerca del recuerdo y reconocimiento de las palabras presentadas. Estos investigadores presentaron a sus sujetos experimentales una lista de cien palabras, que, a su vez, fueron presentadas en cinco ocasiones.[95] En la fase de recuerdo vieron que sus sujetos habían recordado un total del 38 % de las palabras, sin embargo, reconocieron el 96 % de los estímulos. Por consiguiente, estos autores mostraron experimentalmente que había un 58 % de la información, que estaba disponible para el sujeto, pero de la que adolecía de un acceso. Las palabras no recordadas estaban disponibles pero no accesibles en el momento de efectuar la prueba de memoria.[96]

Diferentes investigaciones neurocientíficas de corte cognitivo han intentado replicar estos resultados, llegando a conclusiones un tanto ambiguas. Tal es esa ambigüedad que los investigadores Roediger y Meade, en 2003, afirmaron que no había ninguna prueba de memoria que proporcionara una medida estable y certera de la información almacenada en la memoria. Los procesos de recuperación de la información que se ponen en circulación, se encargan de filtrar dicha información. Por ese motivo, intentar tipificar experimentalmente la medida exacta de recuerdo, es considerado una utopía por diversos investigadores.

---

94. *Ibíd*., pp. 193-219.

95. Baddeley, A. *Psicología de la memoria*, *op. cit*., pp. 334-335.

96. De nuevo, la investigación experimental extrae a la luz uno de los fenómenos que, a lo largo de nuestra investigación, autores como Bergson, Proust o Merleau-Ponty afirmaban sin ambages. Nuestro contenido de experiencia es mucho más rico de lo que puede tipificar y recuperar los procesos de rememoración. Este punto, será abordado más extensamente en el cuarto punto de este capítulo.

Tras advertir este carácter aporético del recuerdo, el discurso neurocientífico dirigió su atención a los factores que determinan que la información sea accesible en unos determinados momentos, pero que en otros no lo esté. Expresado en otros términos, la neurociencia dirigió su atención a la presencia de las claves de recuperación en el contexto cognitivo del sujeto. Se trataría de apreciar el grado de influencia que tienen estas pistas, indicios o huellas, que permiten contactar con los contenidos previamente memorizados.[97]

De ahí que diferentes investigaciones, a raíz de los estudios de las claves contextuales, extraigan dos tipos de recuperación, a saber; por un lado, se tipifica la *recuperación asociativa*, que designa la evocación automática, carente de esfuerzo intelectual, a partir de la presentación de la información que actúa como clave de recuperación, y, por el otro, se estipula la *recuperación estratégica*, que haría referencia a la generación de claves, por parte del sujeto.[98]

Después de establecer ambos tipos de recuperación, Moscovich efectuó estudios con neuroimagen para observar las áreas cerebrales implicadas en ambos procesos de recuperación. En el primer caso, en la *recuperación asociativa*, entraban en juego el hipocampo y el lóbulo temporal (así como las neuronas implicadas en la codificación de la información en estas zonas) y, en el segundo, en la *recuperación estratégica*, se activaría el *córtex prefrontal* y, preferentemente, el *hemisferio derecho*.

Para finalizar este punto, vamos a tratar un aspecto que es relevante en nuestro estudio, y que, se ha visto con anterioridad en el tratamiento de la memoria voluntaria e involuntaria en Proust y Merleau-Ponty. El discurso neurocientífico ha intenta-

---

97. Baddeley, A., Eysenck, M.W., Anderson, M.C. *Memoria*, *op. cit*., pp. 196-201.

98. Para intentar replicar estos experimentos, Tulving y Pearlstone intentaron ver la importancia de las claves de recuperación y estipularon el *principio de codificación específica*, a saber: una clave de recuperación es eficaz si y solo sí la información relativa, en relación con aquello que se debe recordar, se almacena simultáneamente con lo que debe recordarse. Según este principio, no existen claves buenas o malas para la recuperación de información, sino que dependen de las condiciones iniciales de la codificación.

Ulteriormente, en un célebre experimento, Mäntyla demostró que las claves de recuperación generadas son más útiles que las proporcionadas por el contexto.

do demostrar experimentalmente los dos tipos de memoria, así como las áreas cerebrales implicadas en ambas.

Las tareas destinadas a comprobar la memoria explicita son las *pruebas directas*, es decir, aquellas tareas en las que se pide explícitamente el recuerdo de una determinada experiencia anterior (en ellas entrarán en juego tanto el recuerdo como el reconocimiento). Por contra, las actividades destinadas a medir la memoria implícita, son las *pruebas indirectas*, es decir, aquellas en las que se requiere la ejecución de una tarea sin referencia a ninguna experiencia previa, o bien, se intenta medir la influencia de una determinada experiencia anterior, sin exigir su recuperación consciente.[99]

4.4. **Neurociencia de la percepción**

4.4.1. *Fisiología de la visión*

En el contexto neurocientífico la percepción se define como un proceso continuo en el tiempo, que se encarga de extraer información y formar representaciones, a partir del impacto sensible de un determinado estímulo. Por consiguiente, la percepción se encargaría de transformar la energía física, que constituiría el estímulo (*distal*), en señales eléctricas. A su vez, esta transformación, que más adelante se detallará con precisión, generará toda una serie de representaciones cerebrales, lo cual pasa a ocupar el estatuto de *experiencia* del sujeto (*estímulo proximal*). De modo que la experiencia, en tanto que tal, debe ser procesada cerebralmente para poder gozar del valor ontológico de *experiencia*.[100]

De nuevo, observamos que el discurso neurocientífico es incapaz de trascender el discurso kantiano que diferencia la realidad nouménica (estímulo distal) - experiencia fenoménica (estímulo proximal).[101] Para el paradigma de las neurociencias, la rea-

---

99. Dentro de este tipo de pruebas podemos hallar: *Identificación perceptiva de palabras, completar raíces de palabras, completar fragmentos de palabras, nombrar palabras degradadas, resolución de anagramas, generación de ejemplares, identificación de fragmentos de imágenes, asociación de palabras e identificación de palabras ambiguas*.

100. Rosenzweig, M.R., Breedlove, S.M., Watson, N.V. *Psicobiología* (traducción a cargo de Joan Soler), Barcelona, Ariel, 2005, p. 288.

101. Kandel, Eric R., Schwartz, James H., Jessell, Thomas M. *Principios de Neurociencia*, *op. cit*., p. 412.

lidad denota la representación del estímulo que se lleva a cabo en el cerebro. De modo que el cerebro pasa a erigirse en el órgano especializado en el procesamiento de las señales electroquímicas.

Si se dirige la atención a la elaboración de la fisiología de la visión que materializa el discurso neurocientífico, se observará como el ojo se convertirá en el principal órgano responsable de la captación de la energía luminosa, que constituye el estímulo distal. Dejando de lado cuestiones de anatomía ocular,[102] así como sus movimientos,[103] lo que nos interesa es analizar cómo se lleva a cabo la representación de la experiencia visual, dentro de la explicación neurocientífica. Para ello, en primer término, es necesario hacer una breve consideración al fenómeno de la *transducción*.

El sistema nervioso es visto como un sistema de comunicación que se encarga de transformar la energía ambiental en energía nerviosa, tal y como se ha observado. Ahora bien, este proceso se materializa merced los *receptores sensoriales*. Tras esta recaptación, la información codificada en impulsos eléctricos, circula por las vías nerviosas para pasar al área de proyección correspondiente del córtex cerebral.[104]

Para el paradigma neurocientífico, los sujetos reciben la información acerca del entorno en que se ubican en forma de energía física (luminosa, mecánica, química), pero el cerebro únicamente tiene la capacidad de utilizar la energía eléctrica. Por ese motivo, para poder efectuarse cualquier tipo de percepción ambiental, la energía física debe ser transformada en impulsos bioeléctricos. Esta transformación de la energía, de física a bioeléctrica, recibe el nombre de *transducción*.[105]

---

102. El globo ocular estaría formado por tres capas: la primera de ellas, la más externa, es la *esclerótica*, que, en su parte anterior recibe el nombre de *córnea*, ulteriormente hallaríamos una capa intermedia, conocida como *coroides*, cuya función principal es proporcionar oxígeno y sustancias nutritivas a la retina, y que contiene los músculos ciliares; y, finalmente, encontraríamos una capa interna, constituida por la *retina*, y que contiene las células fotorreceptoras y las estructuras nerviosas asociadas.

103. En particular, el ojo lleva a cabo tres tipos de movimientos, a saber: movimientos sacádicos (saltos rápidos en la posición del ojo que tiene la finalidad de fijar un objeto en la visión foveal. Tiene la peculiaridad que no extrae información de los estímulos), de seguimiento (mantienen el objeto en la visión foveal y extrae información del estímulo) y movimiento de convergencia

104. Carlson, N.R. *Fisiología de la conducta*, *op. cit*., p. 179.

105. Rosenzweig, M.R., Breedlove, S.M., Watson, N.V. *Psicobiología*, *op. cit*., p. 292.

Los receptores de cada modalidad sensorial están especializados en responder, de una forma preferente, a un determinado tipo de energía. De modo que, el sistema visual gozará de unos determinados receptores que contendrán los pigmentos necesarios para modificar su estructura molecular, al ser expuestos a la luz. Esta transformación en su estructura molecular, activará un proceso que concluirá con la generación de una respuesta eléctrica en el receptor. La transmisión del impulso será materializada por una sucesión de multitud de neuronas, enlazadas mediante sinapsis, a través de neurotransmisores químicos, cuyos axones se unirán para formar las fibras nerviosas. Estas fibras nerviosas se encargarán de transmitir la información bioeléctrica a las diversas regiones cerebrales, con las que se encuentran enlazadas.[106]

4.4.2. *Estructura y mecanismos retinianos*

Hemos visto el proceso de representación de la realidad desde un punto de vista genérico. Dirijamos, en este momento, la mirada a los mecanismos constituyentes de este proceso de transmisión de la información, en el campo de la visión.

Se ha destacado que la totalidad del proceso, para el discurso neurocientífico, se inicia con la recepción, por parte de los *receptores sensoriales*, de la información física. Pues bien, el sistema visual es poseedor de unos determinados receptores que se denominan *fotorreceptores*. Se denominan de esta forma puesto que se encargan de recibir la información lumínica.[107] A su vez, dichos fotorreceptores se ubicarían en la retina,[108] y, como se ha

106. *Ibíd*., p. 288.

107. Kandel, Eric R., Schwartz, James H., Jessell, Thomas M. *Principios de Neurociencia*, *op. cit*., p. 508.

108. Debe destacarse como la retina es la principal zona implicada en la recaptación de la información lumínica, ya que contiene los fotorreceptores, así como células bipolares, ganglionares, horizontales (conectan los diversos fotorreceptores entre sí) y amacrinas (vinculan las células bipolares con las ganglionares), todas ellas implicadas en la transducción y transmisión de la información al cerebro.

Asimismo, debe resaltarse dos regiones esenciales en el seno de la retina: en primer término, destacar el *punto ciego*, que estriba en ser aquella zona insensible a la información lumínica al carecer de fotorreceptores. Se trata de una zona en la que se reúnen los axones de las células ganglionares para formar el

apuntado, se encargarían de recibir la información física procedente del entorno.[109]

Ahora bien, los fotorreceptores pueden tipificarse en dos tipos diferentes, a saber: los *conos* y los *bastones*.[110] Por lo que concierne a los conos, encontramos que, según varias estimaciones, habrían un total de seis millones en la retina,[111] y que, en su seno, contienen los pigmentos de la *yodopsina* y *cianopsina*. En particular, se distribuyen en la fóvea y la retina intermedia y, dentro de sus características, caben destacar las siguientes: una baja sensibilidad a la luz, alta agudeza visual, rápida adaptación a la oscuridad y desprende discos al anochecer.

Por el contrario, la estimación del número de bastones es de ciento veinte millones,[112] y contendrían el pigmento de la *rodopsina*. Su distribución mayoritaria se hallaría en la retina periférica, y sus principales características serían una baja agudeza visual, alta sensibilidad a la luz, lenta adaptación a la oscuridad y se produce el desprendimiento de discos al amanecer.

De manera que, tal y como se puede comprobar por lo estipulado con anterioridad, existe un mayor número de bastones y, por consiguiente, habrá un mayor envío de información bioeléctrica de estos receptores que de los conos. Por ese motivo, el sistema de bastones, que configura el entramado receptor más numeroso del registro visual, se erigirá en la estructura más sensible a la luz —sensibilidad a la luz significa una mayor capacidad para detectar intensidades luminosas más débiles, es decir, tener un menor *umbral absoluto*.[113]

Ahora bien, tanto los bastones como los conos, aparte de diferir en su número y ciertas capacidades, también se diferencian en sus funciones receptoras. Una de ellas, que es interesante para lo que nuestra investigación pretende exponer, versa acer-

---

nervio óptico. En segundo lugar, reseñar la *mácula*, cuya zona central la configura la *fóvea* (la parte de mayor agudeza visual formada exclusivamente por un determinado tipo de fotorreceptores: los conos), y se halla rodeada por la *retina intermedia y la periférica*.

109. Carlson, N.R. *Fisiología de la conducta*, *op. cit*., p. 181.

110. Rosenzweig, M.R., Breedlove, S.M., Watson, N.V. *Psicobiología*, *op. cit*., p. 377.

111. Carlson, N.R. *Fisiología de la conducta*, *op. cit*., p. 181.

112. *Ibíd*.

113. *Ibíd*., p. 184.

ca de la agudeza que proporcionan ambas.[114] En particular, la visión foveal, configurada única y exclusivamente por conos, es poseedora de una ingente capacidad de agudeza visual y, por ello, permite detectar al sujeto una enorme cantidad de pequeños detalles.[115] Por consiguiente, los conos serán las estructuras receptoras encargadas de proporcionar la máxima agudeza posible respecto el estímulo. Sin embargo, la región de la retina periférica, formada predominantemente por bastones, ofrece una menor resolución, por lo que a la agudeza visual se refiere. La explicación que ofrece el discurso neurocientífico acerca este fenómeno radica en la mayor convergencia de los bastones en una sola célula bipolar y, por ese motivo, dificulta el flujo de la señal codificada (bioeléctrica), lo que conduce a la imposibilidad de diferenciar los detalles del estímulo.[116] En cambio, la existencia de un menor número de conos provoca que exista un menor número de dichos fotorreceptores que confluyan en la célula bipolar, lo que provocará un mayor fluyo de la información, así como la activación de más células bipolares, lo cual conducirá a un incremento de la discriminación estimular.[117]

Otra de las diferencias funcionales entre ambos fotorreceptores, que ya se apuntó con anterioridad, radica en la adaptación a la oscuridad de ambos. Para la investigación neurocientífica, los conos gozan de una mayor rapidez, en comparación con los bastones, por lo que hace referencia al fenómeno de la adaptación a la oscuridad.[118] La explicación que ofrecen estos discursos estriba en la dilucidación de la *función de sensibilidad*

---

114. Rosenzweig, M.R., Breedlove, S.M., Watson, N.V. *Psicobiología*, *op. cit*., p. 382.

115. *Ibíd*., p. 384.

116. *Ibíd*.

117. La evaluación de la agudeza visual se produce a partir de la optometría. En particular, se sitúa al sujeto a unas distancias prefijadas y se le demanda que discrimine la separación existente entre dos puntos, barras, figuras geométricas o apertura de un anillo. Para llevar a puerto esta discriminación, la optometría se sirve, mayoritariamente, de tres métodos, a saber: el optotipo —o carta— de Snellen, el optotipo de círculos de Landoldt y el optotipo de enrejados sinusoidales (que permite obtener la *función de sensibilidad al contraste* —FSC—).

118. Bruce, V., Green, P.R. *Percepción visual. Manual de fisiología psicología y ecología de la visión* (traducción a cargo de J. Bayo Margalef, J.A. Aznar), Barcelona, Paidós, 1994, p. 66.

espectral tanto de bastones como de conos. Si se observa la representación gráfica de la sensibilidad del sistema de los bastones ante la iluminación, se observará una mayor sensibilidad a las longitudes de onda corta (es decir, a longitudes de onda máximas a 500 mm), mientras que la representación gráfica de la sensibilidad espectral de los conos, presentarían unos resultados parecidos a los de los bastones, con la diferencia que serían parcialmente más sensibles a longitudes de onda más elevadas (tendrían una longitud de onda media de 560 mm).[119]

Esta consideración nos conduce a las célebres tesis de Purkinje en las que se defendía el fenómeno de la disminución de la intensidad luminosa que conllevaba un retraso en la percepción de los colores de longitud de onda más corta. Expresado en otros términos, conforme disminuye la intensidad lumínica, los colores poseedores de una longitud de onda más corta, dejan de percibirse más tarde que aquellos que gozan de una longitud de onda más larga.[120] Consiguientemente, los bastones tendrán una menor rapidez en el momento de adaptarse a los contextos de oscuridad.[121]

4.4.3. *Las vías visuales del cerebro*

Antes de penetrar en el proceso de flujo de la información visual, desde los receptores sensoriales que acabamos de analizar, hasta las diversas regiones cerebrales en los que se procesa, veamos los personajes de la trama.

En el recorrido que lleva a cabo la información por las vías visuales pueden tipificarse cuatro estructuras básicas, las cuales pueden ser consideradas como puntos de referencia para clarificar dicho trayecto de la información.

---

119. Esta consideración se enlaza con la mayor rapidez en la regeneración del pigmento visual de los conos que el de los bastones, estudiado por vez primera en 1961 por Rushton y continuado por Wald en 1968.

120. Este fenómeno recibe el nombre de *efecto Prukinje*. A su vez, también debe destacarse que la interconexión de las neuronas que componen la retina, así como las propiedades de los pigmentos visuales de las mismas, influyen de manera decisiva en la percepción visual, y, por ende, en la adaptación a la oscuridad.

121. *Ibíd*., p. 67.

En primer término, destacar, como se ha materializado en el anterior punto, la retina, con sus diferentes capas de células (fotorreceptores, bipolares y ganglionares). Ya se ha comentado con anterioridad, que la información debe ser captada por los receptores (fotorreceptores). Por ese motivo, la retina constituye el tramo inicial de la información lumínica.

Ulteriormente, debe destacarse el *quiasmo óptico*, antes visto en Merleau-Ponty, como el lugar en el que se unen el nervio óptico del ojo derecho,[122] con el del ojo izquierdo y, a su vez, se yergue en la región en que se escinden las fibras de las hemirretinas nasal y temporal de un determinado ojo (ya que, antes de llegar al quiasmo óptico, las fibras marchaban en paralelo).[123]

En cuarto lugar, debe destacarse el *núcleo geniculado lateral* (*NGL*). Se trata de uno de los numerosos núcleos del tálamo, que se encuentra ubicado en la base del córtex. El tálamo, para el discurso neurocientífico y médico, es considerado de forma análoga a una estación de relevo por el que transcurren todas las vías sensoriales (auditivas, gustativas, táctiles... —a excepción de las gustativas). Pues bien, el NGL, en tanto que núcleo de la estructura talámica, se encargará de distribuir la información de las fibras hacia el córtex correspondiente, en el que la información se representará.[124]

Finalmente, y en cuarto lugar, entra en escena el córtex cerebral en el que se efectuará la recogida final de la información bioeléctrica. Concretamente, en el caso que nos ocupa, en relación con la visión existen tres áreas cerebrales principales, situadas todas ellas en la región occipital, a saber: en primer término, el *área visual primaria (o córtex estriado)*, que correspondería al área 17 de Brodman (su lesión originará la ceguera cortical); en segundo lugar hallamos dos *áreas visuales secundarias* (*el área periestriada —o área 18 de Brodman— y el área paraestriada —o área 19 de Brodman—*, cuyas lesiones provocarán las *agnosias visuales*); y, finalmente, destacar el *área de significación visual* (situada en el lóbulo parietal, próxima a las regiones auditivas) y otra relacionada con las funciones de aprendizaje y memoria visual (ubicadas en el lóbulo temporal).[125]

---

122. Carlson, N.R. *Fisiología de la conducta*, *op. cit*., p. 186.
123. *Ibíd*., p. 91.
124. *Ibíd*.
125. *Ibíd*., pp. 93-112.

Pues bien, una vez presentados todos los personajes de la trama del flujo de la información, se expondrá sucintamente la naturaleza del proceso, desde el punto de vista neurocientífico.[126] En primer término, el sujeto advierte un determinado estímulo luminoso. Esta señal luminosa tiene la capacidad de penetrar la córnea, el humor acuoso, pupila, cristalino y humor vítreo, para, de esta forma, alcanzar la retina. En dicha estructura, en primer lugar, se encuentra con las células ganglionares. El problema que se encuentra en este tramo el estímulo físico estriba en que estas células no reaccionan directamente a la información lumínica y, por ese motivo, no son capaces de captarlas. De ahí que, la información pase a las células bipolares, generándose, de nuevo, el mismo problema que con las células ganglionares (las bipolares son células que tampoco son sensibles a la luz). Ahora bien, la cuestión problemática dará fin en el momento en que los fotorreceptores (conos y bastones) entran en escena, puesto que estas células serán sensibles a la señal luminosa, por un lado, y, por el otro, en tanto que tienen la capacidad de recaptarla, también se encargarán de materializar el proceso de *transducción*. Consiguientemente, los fotorreceptores se encargarán de materializar la conversión de la energía lumínica (que es de orden físico) en impulsos bioeléctricos.

A continuación, una determinada tasa de estos impulsos será transmitida a las células bipolares y, de éstas, a las células ganglionares, cuyos axones se reunirán para formar el *nervio óptico*.[127] A su vez, en el nervio óptico de cada ojo se hallan separadas las fibras correspondientes a las hemirretinas nasal y temporal. De ahí que, cada unos de los dos nervios ópticos, seccionados en dos haces de fibras, alcanzará el *quiasmo óptico*, donde se escindirán las fibras correspondientes a las hemirretinas nasal (hacia el interior) y temporal (se dirigirá hacia el exterior) de cada retina.

En el quiasmo óptico, asimismo, las fibras temporales no se cruzarán hacia el otro hemisferio cerebral, a diferencia de las fibras nasales, que sí que llevarán a cabo este cruce hemisférico. De esta manera, cada hemisferio cerebral recibirá información visual de los dos ojos. Consecuentemente, las fibras de la por-

126. Kandel, Eric R., Schwartz, James H., Jessell, Thomas M. *Principios de Neurociencia*, *op. cit*., pp. 496-501.

127. El nervio óptico escapa del globo ocular por el *punto ciego*, es decir, el lugar en el que al proyectarse un pequeño estímulo no es visible.

ción izquierda de las dos retinas (una del ojo izquierdo y otra del derecho) se dirigirán hacia el NGL izquierdo del tálamo, en tanto que las fibras de la parte derecha de las dos retinas van hacia el NGL derecho del tálamo.

No obstante, debe destacarse el hecho que, antes de llegar las fibras a los NGL respectivos, parte de esas fibras se bifurcan para, de esta forma, contactar con otro núcleo del tálamo —los *colículos superiores*— cuya función es tanto guiar la atención visual como la de dirigir los movimientos oculares.

Si volvemos de nuevo al NGL se observará como allí finalizan los axones de las células ganglionares de la retina (constituye el fin del *tracto óptico*) y comenzará un segundo grupo de neuronas, que formarán las *radiaciones ópticas (o fibras de proyección óptica)*, las cuales conducirán el impulso nervioso hacia el área visual primaria y las áreas visuales secundarias.

Asimismo, debe destacarse que, de las fibras que se han destacado hasta este momento, en el quiasmo, se escindirán algunas de ellas (*las fibras colaterales*) hacia el *hipotálamo* (núcleo cerebral que controla el *sistema nervioso vegetativo*). Este conjunto de haces son las que permiten explicar las reacciones emocionales, ante determinados patrones estimulares visuales, según la investigación neurocientífica.

4.4.4. *Las dos grandes vías neurales: desarrollo de la información en las áreas visuales primaria y secundaria*

Tal y como se ha podido observar, la información visual pasa de los fotorreceptores de la retina al NGL y de ahí, se dirigirán tanto a las áreas visuales primarias y secundarias. Pues bien, diversas investigaciones neurocientíficas han tipificado estos dos caminos de la señal visual. Una de ellas es la célebre investigación de Hubel y Wiesel en 1966, continuada ulteriormente por DeValois, que coligieron la existencia de dos vías neurales de la visión: por un lado, determinaron el *sistema parvocelular*, cuya trayectoria la configuraban, expresada esquemáticamente, fotorreceptores-NGL-córtex visual primario (V1), y, por el otro, el *sistema magnocelular*, compuesto por fotorreceptores-NGL-córtex visual secundario (V2).[128]

128. *Ibíd*., pp. 500-501.

Las células que configuran el campo parvocelular (*células P*), tienen campos receptivos más reducidos, lo cual les provoca tener una alta resolución espacial, según la experimentación neurocientífica. En cambio, las células del sistema magnocelular (*células M*), gozarán de campos receptivos mayores y, por consiguiente, tendrán una baja resolución espacial.[129]

Dentro de esta dualidad de estructuras celulares en el sistema de la visión, debe destacarse la función de las células P y M del NGL. Particularmente, es notorio reseñar que, en dicha estructura, las células tienen un carácter más transitorio, por lo que el tiempo de respuesta concierne. Las *células P* gozarían de una respuesta más lenta, sostenida, que las *células M*, que tendrían una reacción más veloz, transitoria.[130]

Una vez determinadas algunas de las propiedades de los circuitos neuronales implicados en el sistema del NGL, se observa como los caminos paralelos (magnocelular-parvocelular) se proyectarán sobre el córtex visual primario (V1), de forma que las *células M* se proyectarán sobre el sustrato 4C, y las *células P* lo harán sobre 4C. A partir de ahí, se originarán dos vías que procederán, por un lado, de parte de las capas de 4ª y 4C del área V1, para ulteriormente proyectarse a las capas 2 y 3 y, de ahí, a V2 y, finalmente, a V4; y, por el otro, de las *células M* del NGL, que se proyectarán al área MT, desde 4Ca y 4B (córtex primario).[131]

Hasta aquí, se ha tipificado sucintamente el recorrido de la información por la dualidad de caminos. Veamos ahora cuál es la función de cada uno de ellos en el proceso fáctico de la per-

---

129. Entre un ingente número de características, podemos destacar las que siguen: las células P tienen una baja sensibilidad al contraste, una frecuencia espacial de corte alta y una mayor sensibilidad a los estímulos de baja frecuencia temporal. Por el contrario, las *células M* poseen una alta sensibilidad al contraste, su frecuencia espacial de corte es baja, y tiene una mayor sensibilidad a los estímulos de baja frecuencia temporal.

130. A parte de estas estructuras neuronales, DeValois diferenció dos tipos celulares del NGL. En primer término, advertimos las *células oponentes*, que se encargan de responder a una parte del espectro con excitación y con inhibición a otra parte del espectro (por ende, se da una respuesta nula —punto neutro—), y, en segundo lugar, hallamos las *células no oponentes* que responden con excitación (o inhibición) a todo el espectro, dando lugar, consiguientemente, a una curva de sensibilidad de banda ancha (curva de sensibilidad espectral V).

131. Kandel, Eric R., Schwartz, James H., Jessell, Thomas M. *Principios de Neurociencia*, *op. cit*., p. 501.

cepción visual. Por lo que se refiere al *camino parvocelular* (o también llamado *canal P*), se produce el procesamiento y codificación de la información y de las funciones relacionadas con la visión de formas, la agudeza visual y la visión del color —y acromática. A su vez, se materializa, por este canal, el procesamiento de bajas frecuencias temporales y el de alta frecuencia espacial. Por contra, el *camino magnocelular* (o *canal M*) se encarga de efectuar la visión de los movimientos y del procesamiento simultáneo de las altas frecuencias temporales y de las bajas frecuencias espaciales.[132]

4.4.5. *Las ilusiones perceptivas como problemática intrínseca a la explicación neurocientífica de la visión*

Una vez analizados todos los mecanismos neuroanatómicos implicados en el proceso de la visión, así como alguno de los procesos más básicos para explicar la experiencia perceptiva de algunos fenómenos, dirijamos la atención a una de las problemáticas más interesantes con las que se encuentra el discurso neurocientífico, en el momento de abordar la explicación de la percepción visual.

Hasta el momento se ha observado cómo, en la percepción del movimiento, del espacio y de las demás instancias que configuran la experiencia visual, todo depende de la interpretación que lleve a cabo diferentes áreas del cerebro (V1 y V2, principalmente) para, de este modo, hablar de visión con propiedad. Nuestros receptores sensoriales visuales (fotorreceptores) se encargan de recibir una información luminosa que, a través de una

132. El estudio de las funciones específicas de cada una de las vías neurales, implicadas en el funcionamiento de la percepción visual, se desarrolló, principalmente, con la elección de los primates, como sujetos experimentales. El problema radica en que, para estudiar dichas vías, se efectuó una lesión selectiva de una u otra vía. Por consiguiente, una vez más, observamos como el desarrollo explicativo de las funciones sensibles se materializa en condiciones de dudosa respetabilidad ética.

De forma análoga acontece con la utilización de sujetos con diversas disfunciones sensoriales (acromáticos, hemineglects...). Esta cuestión será tratada más adelante cuando se expliciten los problemas ético-políticos que conlleva la investigación neurocientífica —sobre todo, la más ortodoxa.

serie de procesos y etapas, pasa a ser elaborada y configurada hasta el punto de llegar a ser nuestra experiencia de lo real. De ahí que el discurso neurocientífico se mueva en un ambiguo contexto de realismo (ya que toda la experiencia depende de un estímulo distal, de orden físico, que procede de una realidad exterior al sujeto) y de idealismo (la experiencia, como tal, depende de la estructuración que lleva a cabo nuestro cerebro de la información sensible que ha recibido de la realidad externa), cayendo, al fin y al cabo, en un fenomenalismo de orden kantiano (solo podemos conocer la experiencia configurada por nuestro cerebro. Más allá de esta configuración, el estatuto ontológico del estímulo distal, siempre restará ignoto para el sujeto).

Pues bien, esta dialéctica entre realismo e idealismo, que concluye en un fenomenalismo radical, sale a la luz a la sazón de diversos fenómenos, tal y como se ha podido comprobar hasta ahora. Sin embargo, uno de los más cruciales, y que pone en tela de juicio algunos de los presupuestos más relevantes del paradigma neurocientífico, lo constituye la problemática de las *ilusiones perceptivas*.

Para definir este fenómeno, vamos a recurrir, como hasta ahora, a la nomenclatura neurocientífica, de orden cognitiva, y diremos que son todos aquellos fenómenos en los que el estímulo proximal no corresponde con el estímulo distal. Expresado en otras palabras, lo que revelan las ilusiones perceptivas es que la percepción del sujeto no se encuentra determinada objetivamente y, por ende, «la información perceptiva del evento no correlaciona de forma fiel con la información del exterior».[133]

A lo largo de la historia de la investigación neurocientífica se han establecido diferentes tipologías de los múltiples efectos ilusorios perceptivos.[134] Por ejemplo, Gregory, en 1969, diferenció

---

133. Munar, E., Rosselló, J., Sánchez Cabaco, A. *Atención y percepción*, Madrid, Alianza, 1999, p. 404.

134. Nuestra investigación se centra en la célebre clasificación de Gregory, ahora bien, existen otras muchas. Por ejemplo, una de ellas establece la distinción entre: 1) Efectos figurales (hacen referencia a las distorsiones de posición, tamaño, longitud o atención como producto de la fijación ocular sobre una forma previa. Un ejemplo de este tipo son las *ilusiones de Müller-Lyer*). 2) Las ilusiones en tres dimensiones (son las que ocurren al enfrentarse entre sí dos tipos de informaciones visuales. Verbigracia, la *habitación distorsionada de Ames*). 3) Las ilusiones lineales.

tres tipos de ilusiones visuales: en primer término, los *objetos imposibles*, que designan aquellas figuras que no se pueden percibir como un único objeto en el espacio, en segundo lugar las *figuras que aparecen distorsionadas* y, finalmente, los *postefectos figurales*, que hace referencia a la ilusión producida en una determinada figura como efecto ulterior de haber percibido, inmediatamente antes, otra figura.[135]

Centremos un instante la explicación en este último tipo de ilusiones perceptivas.[136] Como se ha comentado, el *postefecto figural* denota el cambio que sufre el juicio del sujeto, sobre un determinado estímulo, como consecuencia directa de la exposición prolongada a otro estímulo inmediatamente anterior.[137] En particular, existirían dos modos de postefectos, a saber: por un lado, nos encontramos los *postefectos positivos*, que apuntan a la conservación momentánea de la información en el sistema sensorial del sujeto, una vez que la presentación del estímulo ha cesado. En este punto interviene la figura de la *memoria icónica* ya que el estímulo continúa presente, aunque físicamente no lo esté. Por el otro lado, hallamos los *postefectos negativos*, que designa la ocurrencia de una determinada sensación, de características opuestas a las producidas por una estimulación anterior prolongada, y que tiene lugar cuando esta estimulación ha cesado. Estos postefectos tienen una corta duración, puesto que se diluyen rápidamente, y designan una experiencia contraria a la estimulación previa.

Es notorio apuntar que la duración del postefecto, sea positivo o negativo, depende del tiempo de estimulación inicial, ya que cuanto mayor sea esta, más marcado será el postefecto y, por ende, más lenta su desaparición. De modo que la intensidad de la ilusión dependerá del grado de fuerza con la que el estímulo impacte en el sujeto, así como de su duración.

Ahora bien, una vez analizada la lógica de los postefectos, debe destacarse que, para el paradigma neurocientífico cogniti-

---

135. Munar, E., Rosselló, J., Sánchez Cabaco, A. *Atención y percepción*, *op. cit.*, p. 405.

136. Destacar que, dentro de los postefectos más relevantes, encontramos: *postefecto cromático, postimagen espacial, postefecto cinestésico o motriz, postefecto de percepción del movimiento, postefecto táctil, postefecto gustativo, postefecto auditivo y postefecto olfativo*.

137. Munar, E., Rosselló, J., Sánchez Cabaco, A. *Atención y percepción*, *op. cit.*, p. 421.

vo, estas ilusiones pondrían de manifiesto la existencia de un determinado tipo de *células on-off* que se encargarían de informar acerca de la aparición estimular (*células on*), así como de su desaparición (*células off*).[138]

Expresado en otros términos, nuestro sistema perceptivo tendría una serie de neuronas encargadas de anunciar el fenómeno de la aparición de los estímulos, pero también de informar acerca del instante de su desaparición.[139] A lo que nos conduce esta distinción neuronal es que la respuesta perceptual no solo acontece ante la estimulación, sino que ocurre preferentemente ante los cambios que se producen en los estímulos. Dicho en otros términos, nuestro sistema visual respondería a los cambios que acontecen en el entorno.

El problema que tienen estas explicaciones neuronales radica en que, permiten ofrecen una explicación acerca del funcionalismo de los mecanismos sensoriales visuales, pero no ofrecen una explicación del fenómeno. Es decir, los postefectos figurales constituyen métodos indirectos para determinar el funcionamiento del sistema visual del sujeto, sin embargo, no hay una explicación neuroanatómica que permita dilucidar su irrupción. Por ello, se han establecido diferentes hipótesis (se han defendido etiologías patológicas como un déficit en el funcionamiento de los circuitos neuronales implicados en el procesamiento visual, también se han establecido causas de inadecuación en el programa de procesamiento, así como razonamientos que apelan a la información errática del estímulo), pero ninguna de ellas ha conseguido tener la primacía explicativa ya que no existen, hasta ahora, una identificación de los mecanismos anatómicos y neuronales implicados en la materialización de los postefectos.[140]

De modo que, la información que nos proporcionan tanto las ilusiones perceptivas, en general, como los postefectos figurales, en particular, es que, en primer término, la experiencia del sujeto va más allá de lo representado objetivamente, ya que existen elementos no objetivos que influyen y configuran su experiencia y,

---

138. Rosenzweig, M.R., Breedlove, S.M., Watson, N.V. *Psicobiología*, *op. cit*., p. 381.

139. Munar, E., Rosselló, J., Sánchez Cabaco, A. *Atención y percepción*, *op. cit*., p. 422.

140. *Ibíd*.

por otro lado, que el discurso neurocientífico, sea de carácter ortodoxo o bien más cognitivo, es incapaz de establecer la etiología de la problemática. Las ilusiones perceptivas muestran los límites de la neurociencia así como sus ilusiones omniabarcadoras, por lo que concierne la totalidad de la experiencia del sujeto.

4.5. **Lenguaje y neurociencia**

La perspectiva neurocientífica intenta determinar los constituyentes básicos del lenguaje, apelando a su fundamentación neuronal. Por ello, se articula en torno a la estipulación de las diferentes regiones cerebrales implicadas en las diversas funciones, que se relacionan con el fenómeno del lenguaje. Ahora bien, antes de realizar esta penetración, veamos cómo el discurso neurocientífico establece el proceso de adquisición del lenguaje. En particular, y entre el ingente número de tentativas explicativas, se estipula que la adquisición de los diferentes patrones del lenguaje (fonética, gramática y semántica, principalmente) se van estructurando progresivamente desde el nacimiento del sujeto. No obstante, es esencial, según estas hipótesis explicativas, la existencia de un determinado *periodo sensible*, más allá del cual se torna difícil, por no decir cuasi imposible, la adquisición de determinados patrones del lenguaje. Esta tesis del *periodo sensible*, estipulada por Lenneberg en 1967, se sostiene a la sazón de diversas comprobaciones experimentales con niños afásicos (sujetos con diferentes problemas de lenguaje). En particular, se vio que los niños afásicos se recuperaban con una mayor facilidad, de los diferentes problemas lingüísticos, a diferencia de los sujetos afásicos adultos. La explicación de este fenómeno, que ofreció Lennebeg, estriba en el hecho que...

> [...] el hemisferio derecho de un cerebro poco especializado está en condiciones de asumir las funciones lingüísticas perdidas cuando el hemisferio izquierdo se dañó. Por el contrario, el cerebro de una persona que ya pasó por la pubertad está totalmente especializado en el lenguaje y en otras funciones neurológicas.[141]

---

141. Shaffer, D.R., Kipp, K. *Psicología del desarrollo* (traducción a cargo de J.C. Pecina Hernández y J. Bonilla Talavera), México, Thompson, 2007, p. 385.

Dicho en otras palabras, para la neurociencia, cuando el cerebro está completamente desarrollado, es tarea ardua la de intentar efectuar las funciones implicadas en unas zonas maltrechas, con otras regiones cerebrales no dañadas (tarea difícil pero no imposible, tal y como se observará en la parte de la *plasticidad neuronal*). En cambio, un cerebro que no se ha desarrollado de forma completa, y, por ende, no se encuentra especializado y parcializado, tiene más facilidad para paliar la dificultad asociada con una región maltrecha, a partir de otras regiones cerebrales.[142]

Ulteriormente, se efectuaron otras investigaciones complementarias, de corte psicosocial, para determinar el grado de influencia de los *periodos sensibles* en el proceso de adquisición del lenguaje. En todos ellos se demostró la enorme dificultad que acarreaba el aprendizaje de una segunda lengua, o en la recuperación de ciertos déficits asociados con la lengua materna, una vez traspasado el periodo crítico de máxima receptividad lingüística.[143]

Si el desarrollo cerebral se erige en una condición indispensable para la adquisición del lenguaje, el discurso neurocientífico da un paso más allá e identifica un gen que parecería estar relacionado con la correcta asimilación de los patrones lingüísticos. Concretamente, el gen FOXP2 parecería estar estrechamente vinculado con el aprendizaje lingüístico, de modo que...

---

142. Este fenómeno, que recibe el nombre de plasticidad neuronal, será de ingente relevancia para la investigación en epígrafes ulteriores. Se observará de qué manera el cerebro es capaz de moldearse a partir de la experiencia y, por consiguiente, variar, en cierta manera, su especialización. Este fenómeno, estudiado en las últimas décadas por la neurociencia, constituye uno de los puntos críticos de su discurso ya que mitiga el funcionalismo especializado cerebralmente, de las diferentes experiencias del sujeto.

143. Se vio, verbigracia, como los niños que crecieron privados de un ambiente lingüístico normal les resultaba enormemente difícil aprender el lenguaje en edades ulteriores. Es célebre el caso de Genie, que permaneció aislada en un cuarto trasero y que fue hallada por las autoridades a los catorce años de edad. Al estar confinada, tuvo un contacto lingüístico deficiente. O el de Chelsea, una mujer sorda que tenía 32 años cuando entro por primera vez en contacto con un sistema formal de lenguaje.

En ambos casos se hizo todo lo posible para otorgarles las herramientas básicas para hablar, sin embargo, no consiguieron dominar con suficiencia los diferentes elementos del lenguaje (realizaron un notable progreso en semántica y morfología, pero ninguna de las dos dominó las reglas de la sintaxis con fluidez).

> [...] los individuos con una mutación específica del gen FOXP2 tardan mucho en aprender a hablar y presentan dificultades duraderas en determinadas tareas lingüísticas (como el aprendizaje de los tiempos verbales). En estos individuos, el patrón de activación cerebral durante la ejecución de una tarea lingüística es diferente del observado en los individuos normales.[144]

Así pues, las diferentes indagaciones con neuroimagen y demás técnicas experimentales parecerían identificar una instancia genética que jugaría un papel esencial en el proceso formativo lingüístico, sin el cual todo desarrollo del lenguaje se dificultaría ingentemente.

4.5.1. *Neuroimagen del lenguaje*

Una vez materializada la explicación que efectúa el discurso neurocientífico acerca de la incorporación y desarrollo temprano de los patrones lingüísticos, es necesario analizar cómo esta disciplina se ocupa de la explicitación de los diferentes mecanismos implicados en el fenómeno del lenguaje. Para desarrollar dicha tipificación, de nuevo, el paradigma neurocientífico se servirá de toda una serie de estrategias funcionales de neuroimagen (principalmente estudios de TEP y, ulteriormente, de potenciales evocados).

En particular, en 1994, Posner y Raichle analizaron la activación cerebral, empleando la técnica del TEP, en el momento en que se ejecutaban diversos procesos de procesamiento de la información. Concretamente, estos estratos incluían, en primer término, exposición pasiva a las palabras presentadas visualmente, ulteriormente se atendía a la exposición pasiva a palabras pronunciadas, en tercer lugar, se analizaba la repetición oral de palabras y, finalmente, a la generación de una determinada asociación semántica, ante una palabra presentada.

Pues bien, las neuroimágenes mediante TEP mostraron los patrones de activación cerebral que siguen a continuación: para la exposición pasiva a las palabras presentadas en modalidad

144. Rosenzweig, M.R., Breedlove, S.M., Watson, N.V. *Psicobiología*, *op. cit*., pp. 746-747.

visual, se produce la activación del área posterior del hemisferio izquierdo. Asimismo, en la audición pasiva de las palabras, la máxima activación cerebral se llevaba a cabo en los lóbulos temporales. Por lo que concierne a la repetición oral de los conceptos, se materializa la activación de la corteza motora de ambos extremos, la corteza motora suplementaria y una porciúncula del cerebelo y la corteza insular. Finalmente, cuando se requirió a los sujetos el juego asociativo de palabras, se observó la activación de las regiones del hemisferio izquierdo relacionadas con el área de Broca (zona inferior del lóbulo frontal izquierdo).

Asimismo, los resultados de los diferentes experimentos realizados con potenciales evocados, confirman, de nuevo, las activaciones de las correspondientes áreas que antes se han destacado, confirmando, de esta manera, la necesidad de establecer una ligazón necesaria entre las diferentes funciones del lenguaje, y sus correspondientes localizaciones hemisféricas. Expresado en otros términos, lo que nos revelan estos resultados es que, según el discurso neurocientífico, las diferentes funciones lingüísticas se efectúan gracias a la activación neuronal de las diversas regiones cerebrales anteriormente indicadas. Si alguna de estas regiones tiene algún tipo de dificultad, la función lingüística correspondiente se verá, consecuentemente, afectada. O dicho con mayor rotundidad si cabe, el lenguaje es producto de nuestra actividad cerebral.

4.5.2. *Sustrato neural del lenguaje: modelos explicativos*

Si nos atenemos a las diversas investigaciones neurocientíficas, se advertirá que fue durante la segunda mitad del siglo XIX, cuando se produjo la explosión de la supernova por lo que respecta el establecimiento de la base neural del lenguaje y, por consiguiente, de la gestación de los primeros gérmenes de neurociencia del lenguaje.

Si dirigimos la mirada a las diferentes aportaciones explicativas, debe destacarse la primera gran explicación de estas bases neurales del lenguaje, efectuada por el antropólogo y médico francés Paul Broca, entre 1861 y 1865. Concretamente, esta explicación se basó en la evidencia empírica proporcionada por uno de

sus pacientes, Leborgne,[145] que tenía dificultades en su producción lingüística (únicamente era capaz de articular la palabra 'tan'). Este falleció unos días después de ser examinado y atendido por Broca. Pues bien, «el examen post mortem reveló un extenso daño cerebral, debido a una infección crónica que afectaba al cráneo, meninges y gran parte del hemisferio izquierdo».[146]

Tras apreciar estos resultados, Broca intentó realizar un análisis pormenorizado de la lesión con la finalidad de establecer su génesis y su progresión. Finalmente,

> [...] llegó a la conclusión de que la lesión original ocupaba el «pie» de la tercera circunvolución frontal izquierda. Esta lesión era la responsable de la pérdida del habla sufrida inicialmente por el paciente.[147]

De esta manera, tras reunir diversos datos relacionados con múltiples pacientes, independientemente de Leborgne, Broca propuso la tesis que la facultad de articulación del lenguaje se halla localizada en la tercera circunvolución frontal izquierda (región conocida como *área de Broca*).

Ulteriormente, en 1874, Karl Wernicke realizó más investigaciones acerca del lenguaje, con la peculiaridad de que se centró en la comprensión lingüística. En ellas observó como dos de sus pacientes presentaban una gran alteración en la capacidad de comprender el discurso del prójimo. Además, junto a estas dificultades comprensivas, también presentaban toda una serie de dificultades en la producción. En particular, se vio que «hablaban con fluidez, mantenían patrones de entonación, pero cometían errores en el habla».[148]

Tras materializar el estudio *post-mortem* a uno de sus pacientes, se apreció una afectación en la primera circunvolución superior temporal izquierdo, que se extendía hacía el lóbulo parietal, de modo que,

---

145. Cabe destacar que Broca examinó este paciente por motivos absolutamente alejados a los lingüísticos, a saber: sufría Leborgne una extensa gangrena en su pierna izquierda.

146. Junqué, C. y Barroso, J. *Manual de Neuropsicología*, *op. cit*., p. 126.

147. *Ibíd*.

148. *Ibíd*., p. 127.

> [...] Wernicke propuso que esta área, conocida desde entonces como área de Wernicke, constituía un centro para «las imágenes auditivas de las palabras», necesario para la comprensión del lenguaje oral.[149]

A su vez, Wernicke desarrolló un modelo conexionista en el que el lenguaje sería el producto de la acción de una serie de centros (concretamente, las áreas corticales) y de los determinados sistemas de conexiones (fascículos de asociación) entre ellos. En especial,

> [...] el lenguaje oral implicaría la interacción entre dos centros cerebrales: el que contiene las imágenes auditivas de las palabras (área de Wernicke), en el giro temporal superior, y el de las representaciones motoras (área de Broca), produciéndose un flujo de activación desde el posterior al anterior. La activación se transmite a través de un sistema de fibras identificadas posteriormente como fascículo arqueado.[150]

Por consiguiente, el modelo que apunta Wernicke se centra en la comprensión del lenguaje, identificando esa funcionalidad en la región cerebral anteriormente comentada. De modo que, de la misma forma que acontecía con el modelo de Broca, se intenta determinar la naturaleza y funcionamiento del lenguaje a partir de su correlato neurológico. Expresado en otros términos, el lenguaje poseería una determinada infraestructura cerebral, que haría posible su génesis y su correcta aplicación.

Ulteriormente, Ludwig Lichtheim, en 1885, desarrolló el modelo propuesto por Wernicke, introduciendo alguna que otra novedad, a saber:

> [...] un área donde se «elaboran los conceptos». De esta forma, la producción intencional, propositiva, «volitiva» del lenguaje dependería de las conexiones entre el «centro de los conceptos» y el área de Broca, mientras que las conexiones desde el área de Wernicke al área de Broca servirían para el habla no «volitiva», como, por ejemplo, la repetición.[151]

149. *Ibíd*.
150. *Ibíd*., p. 128.
151. *Ibíd*.

Ahora bien, el problema estriba en la identificación topográfica del *centro de los conceptos*. Para Jules Déjerine, podría localizarse en el giro angular izquierdo. Sea como fuere, lo importante radica en destacar que esta área tiene un determinado sustrato material y que, por consiguiente, depende de las estructuras cerebrales. A su vez, las conexiones de este centro con las áreas de Wernicke y Broca se fundamentan en puentes de haces neurales que si se destruyen, o se alteran, tendrán como correlato sus problemas lingüísticos.

Siguiendo todos estos modelos, que sientan las bases de la neurolingüística, Norman Geschwind, entre 1965 y 1972, dio una vuelta de tuerca a las explicaciones precedentes, reelaborando sus propuestas. En particular, advirtió que en el área de Broca se hallarían inmersas las diversas reglas por las que el lenguaje puede codificarse como producción, los programas motores que se hallan implicados en la coordinación de los movimientos de la musculatura relacionada con el habla.

Asimismo, el área de Wernicke se hallaría vinculada en el reconocimiento de los patrones del lenguaje oído por el sujeto, conteniendo los modelos auditivos de las palabras, siendo, consiguientemente, la región clave en el proceso de comprensión de las palabras.

Uniendo ambas regiones, para el discurso neurocientífico de Geschwind, el fascículo arqueado se convertiría en el encargado de llevar a puerto dicha función, de manera que los modelos auditivos gozarán de la oportunidad de transmitirse desde el área posterior al anterior. A su vez, el giro angular, zona de paso entre la región visual y la auditiva, participará en la transformación de la forma visual de la palabra en su modelo auditivo. Dicho en otros términos, el giro angular contendrá en su seno las pautas por las que puede hacer aparecer la forma auditiva en el área de Wernicke.

Ahora bien, para Geschwind, tanto la producción como la comprensión lingüística exigen que estas estructuras cerebrales, que se hallan situadas alrededor de la cisura de Silvio (y, consecuentemente, son perisilvianas), se encuentren conectadas con otras áreas corticales asociativas. En el momento en que no se produce la unión de estas estructuras, se produce un aislamiento de las regiones vinculadas con el lenguaje que ocasiona un trastorno expresivo y comprensivo. Esta problemática la ob-

servó Geschwind, en 1968, con una paciente que había padecido un envenenamiento por monóxido de carbono.

> Esta paciente era incapaz de hablar de forma espontánea y no comprendía el lenguaje. De forma sorprendente, se mostraba capaz de repetir, con una correcta articulación, las palabras o frases que se le decían.[152]

Ahora bien, tras efectuar el estudio post mórtem de la paciente, se apreció...

> [...] una lesión cortical y de sustancia blanca que aislaba las zonas del lenguaje del resto de la corteza, pero que preservaba las áreas perisilvianas: las áreas de Broca y Wernicke, así como que las vías auditivas y motoras no habían sido afectadas.[153]

Para Geschwind la repetición se encontraba preservada puesto que las conexiones internas restaban intactas, sin embargo las palabras no provocaban asociaciones en otras zonas de la corteza, materializándose las alteraciones en la comprensión, ni estas zonas tenían acceso a las áreas del lenguaje, causando las dificultades en la productividad.

Por consiguiente, una vez más vemos, en el desarrollo de las explicaciones neurocientíficas de la naturaleza y funcionamiento del lenguaje a través de las tesis de Geschwind, que la capacidad lingüística del sujeto se reduce a su mera infraestructura cerebral. El lenguaje es fruto de las conexiones entre las diversas regiones cerebrales implicadas en las diferentes disquisiciones lingüísticas. En el momento en que se alteran las regiones anatómicas implicadas, se derriba el edificio lingüístico. Allende de estas regiones, el lenguaje solo es una mera posibilidad que urge del correlato cerebral y neural para poder actualizarse.

Por esa razón, y siguiendo con este prurito materialista en la explicación del lenguaje, el paradigma neurocientífico desarrolló toda una serie de técnicas de neuroimagen funcional para apreciar, de una forma más diáfana, las estructuras cerebrales implicadas en el lenguaje. Debe remarcarse este hecho ya que, todos los modelos que se han analizado hasta ahora, se servían

152. *Ibíd*., p. 130.
153. *Ibíd*.

de los estudios histológicos tras el deceso del sujeto. Es decir, necesitaban la complicidad de la muerte del individuo para, ulteriormente, poder materializar un examen minucioso de las zonas cerebrales implicadas en el déficit. Con el desarrollo de la técnicas de neuroimagen, tal y como se observó en la primera parte de este capítulo, se solventaba la problemática temporal de la espera del fallecimiento del sujeto y, por otra parte, se aumentaba la efectividad de la ubicación topográfica de las regiones implicadas en las distintas funciones analizadas.

Pues bien, analizando las distintas imágenes proporcionadas por las diversas tecnologías de captura de actividad cerebral, se vio que...

> [...] la activación observada en la parte posterior de la corteza temporal superior izquierda, se correspondería con la activación de las «representaciones auditivas de las palabras» (área de Wernicke). Las registradas en el opérculo frontal/ínsula anterior se corresponderían con la activación de las «representaciones motoras de las palabras» (área de Broca), mientras que la activación de varias áreas extrasilvianas, en la corteza temporal y parietal, representarían el equivalente de la actividad del «centro de los conceptos».[154]

De manera que, según las diversas muestras extraídas de las técnicas de neuroimagen, el lenguaje no se reduciría únicamente a la actividad de las áreas perisilvianas izquierdas, sino que también las zonas extrasilvianas desempeñaban un rol esencial en el fenómeno lingüístico. De modo que, si las áreas perisilvianas, por cualquier motivo, permanecían aisladas del resto de la corteza, se producía una alteración, tal y como se apuntó más arriba, tanto de los procesos productivos y comprensivos.

En los últimos años se ha intentado completar, aún más si cabe, esta información topográfica, aportando nuevos modelos explicativos que complementan a los anteriores y a las neuroimágenes obtenidas. Uno de estos modelos es el de Damasio, que defiende la existencia de tres grandes sistemas cerebrales implicados en la representación, codificación y producción del lenguaje. En primer lugar, encontraríamos, según su tesis, un sistema encargado de representar los conceptos, a la sazón de

154. *Ibíd*., p. 131.

las interacciones sensoriales y motoras del sujeto con el entorno. En segundo término, se hallaría el *sistema lingüístico* que se encarga de representar los fonemas, las palabras y las reglas sintácticas que se ocupan de combinar las palabras. En particular, para Damasio, el sistema lingüístico se localizaría en el hemisferio izquierdo e incluiría varias redes o sistemas interconectados entre sí (el sistema persisilviano anterior se encargaría de la ordenación temporal de los diferentes elementos lingüísticos, el sistema perisilviano posterior contendría los registros auditivos y cinestésicos de los fonemas y las secuencias fonémicas...).

Finalmente, y en tercer lugar, habría un sistema intermediario entre los dos sistemas anteriormente expuestos. De manera que un complejo sistema de conexiones uniría las diferentes regiones anteriormente explicitadas, que se encontrarían ubicadas en diversas regiones del córtex temporal, parietal y frontal, y que jugaría el papel de equivalente del fascículo arqueado. Concretamente,

> [...] el córtex temporal izquierdo, fuera de las áreas clásicas del lenguaje, actúa como un sistema intermediario entre el sistema conceptual y lingüístico. Estaría implicado en el acceso a nombres de personas, objetos, animales, etc. Los pacientes con lesiones en estas zonas tienen preservados los conceptos, pero tienen dificultades para evocar las formas léxicas correspondientes. Se trata de un sistema intermediario o de mediación en la recuperación léxica, un sistema que permite acceder a las formas léxicas.[155]

A su vez, Damasio también apunta la participación en la red neural implicada en el lenguaje, de los núcleos subcorticales (tálamo y ganglios basales), de la corteza frontal medial (particularmente, área motora suplementaria y giro cingulado anterior), desempeñando un rol principal en la génesis y mantenimiento del habla. Por otro lado, el hemisferio derecho, también, según la tesis de Damasio, gozaría de una ingente relevancia en los mecanismos automáticos del lenguaje, los aspectos narrativos y discursivos, así como en la prosodia.

De nuevo, como en los anteriores modelos explicativos, nos encontramos ante una subordinación de la realidad lingüística a

155. *Ibíd*., p. 133.

su base cerebral. Para Damasio, tal y como se ha podido apreciar, la lógica del lenguaje depende exclusivamente de las diferentes zonas cerebrales implicadas en ella. El lenguaje no deja de ser un epifenómeno de las conexiones neurales-cerebrales. Más allá de este zócalo material, el lenguaje es un puro espejismo.

Siguiendo esta tradición materialista de la neurociencia, M. Marsel Mesulam, en 1998, efectúa una propuesta que pretende completar la efectuada por Damasio y, por ende, otorgar a la neurociencia una mayor evidencia empírica acerca de la naturaleza neural del lenguaje. Así pues, Mesulam ahondará en la perspectiva materialista iniciada por Broca, y continuada por todos los modelos que se han observado, defendiendo una red neural omniabarcadora de la realidad lingüística. Es decir, para Mesulam, a diferencia de Damasio, no existirán centros o sistemas que regirán el funcionamiento de una determinada función lingüística, sino que, más bien, lo que nos hallaríamos es un gran sistema neuronal encargado de gestionar todas las vicisitudes del fenómeno del lenguaje. Tanto las áreas de Wernicke como de Broca, constituirían dos nódulos básicos de esta red genérica. En particular,

> El área de Broca, concebida como AB 44 y el córtex heteromodal adyacente, constituye el polo sintáctico-articulatorio de la red. El área de Wernicke, además del tercio posterior del tercio posterior del giro temporal superior (AB 22), incluiría las partes adyacentes de las áreas heteromodales AB 39 y 40 y, posiblemente, parte del giro temporal medio. Constituye el polo léxico-semántico de la red.[156]

Debe remarcarse que estos polos no constituyen centros de almacenamiento de la información lingüística correspondiente, según Mesulam, sino de *regiones transmodales*, es decir, zonas que permiten acceder e integrar información de diversas modalidades y ampliamente distribuidas. Ahora bien, junto a estos nodos, la red neural que configura el lenguaje se configuraría por otras áreas corticales (tanto unimodales como transmodales), las cuales se conectarían, de forma recíproca, con las dos regiones nodales anteriormente explicitadas. Expresado en otros términos, los dos epicentros centrales de la red (área de Broca y

156. *Ibíd*.

Wernicke) se conectarían con otros nódulos, sistemas, de la gran red, que constituye la naturaleza y lógica del lenguaje. De modo que, el lenguaje no estaría formado por diferentes estructuras, diferenciadas anatómico-funcionalmente, que se relacionarían de forma extrínseca a partir de otros sistemas, los cuales jugarían un papel de nexo (fascículo arqueado), sino que todas estas estructuras se hallarían inmersas en la misma red, estableciéndose interacciones, tanto de forma serial como en paralelo, entre los diferentes nódulos.

Ahora bien, en la totalidad de la red, que estructura el lenguaje, sobresale, según Mesulam, el área de Wernicke. En particular, esta zona no se la trata de forma análoga a un almacén central del léxico mental, sino que, por el contrario, se la considera como «"una puerta de acceso" que coordina las interacciones recíprocas entre las representaciones sensoriales de las palabras (visuales o auditivas) y las asociaciones que les dan significado».[157]

De esta forma, las posibles lesiones que se pueden producir en esta zona no tienen como corolario la destrucción de las representaciones de las palabras, sin embargo, imposibilita la comprensión (dicho en términos cognitivos, la descodificación) de las palabras, presentadas bajo cualquier modalidad (sea de forma visual o auditiva), así como unir las percepciones y los conceptos, con las palabras correspondientes.

La tesis de Mesulam, tras explicitar la importancia de la facultad comprensiva del sujeto, se encaminará en la identificación, en el área V4 del hemisferio izquierdo, del área preléxica, que es la encargada de facilitar y producir el proceso de recuperación léxica de las palabras. Concretamente, esta área se halla ubicada «fuera del área de Wernicke, están ampliamente distribuidas y se sitúan próximas a las áreas implicadas en la codificación perceptiva de dicho estímulo».[158]

Sea como fuere, de nuevo, nos hallamos ante la encrucijada de explicitar los procesos lingüísticos a la sazón de sus constituyentes cerebrales y neurales. Al igual que sus predecesores, Mesulam defiende la primacía cerebral en la explicación del lenguaje, puesto que, si se adolece de las conexiones cerebrales y neuronales implicadas en el lenguaje, este no puede ser concebi-

157. *Ibíd*.
158. *Ibíd*., p. 134.

do. Como se dijo con anterioridad, y se desprende de toda la explicación neurolingüística, el lenguaje no deja de ser un epifenómeno de las estructuras neuronales y hemisféricas.

Antes de pasar a un desarrollo ulterior, en la exposición neurocientífica del lenguaje, vamos a detener la explicación un instante para destacar una cuestión relacionada con los modelos que se acaban de explicitar. Los modelos de Broca, Wernicke y Lichtheim son los denominados *modelos clásicos*. Su finalidad, tal y como se pudo comprobar, no es otra que la de ofrecer una identificación anatómica de las diferentes funcionalidades del lenguaje. No obstante, con la irrupción de los *modelos modernos* de Geschwind, Damasio y Mesulam, lo que se produce es un ahondamiento en las tesis de los primeros, incorporando en la exposición nuevas áreas, tanto corticales como subcorticales, implicadas en el complejo entramado neural que fundamenta, para el discurso neurocientífico, el lenguaje. A su vez, incorporan una relación bidireccional entre las diversas regiones que configuran las diversas funciones del lenguaje. Dicho en otros términos, para la explicación más moderna de la naturaleza neurobiológica del lenguaje, allende que las diferentes funciones del lenguaje se hallan circunscritas a diferentes regiones cerebrales, y sustentadas por diversas redes neurales, dichas zonas y redes se hallan interconectadas entre sí, por un complejo sistema neural de relaciones bidireccionales. Nada se halla desprovisto del resto de elementos puesto que todo configura una totalidad interrelacionada.

Por consiguiente, para el paradigma neurocientífico, las redes neurales y cerebrales del sujeto configurarían una compleja infraestructura que se erigiría en la condición de posibilidad de la irrupción de la realidad lingüística. Esta infraestructura, sería compleja, interconectada, constituida por redes conectadas entre sí y que facilitarían la emergencia del lenguaje, en todas sus vertientes.

No obstante, el propio modelo explicativo de las neurociencias establece que todavía se halla lejos de la precisión en la definición de las diferentes áreas o circuitos implicados en el fenómeno lingüístico. Dicho de otra forma, el paradigma de las neurociencias todavía pretende ahondar más en su explicación materialista, buscando una mayor exactitud en la estipulación e identificación de las diferentes regiones cerebrales y neurales, que posibilitarían, para este discurso, el lenguaje.

4.5.3. *La afasia como argumento neurocientífico a la producción cerebral de lenguaje*

Si el lenguaje es resultado del funcionamiento neuronal de diferentes regiones cerebrales, parecería evidente, como se apuntó con anterioridad en varias ocasiones, que, si se ven maltrechas dichas regiones, las funciones correspondientes deberían verse alteradas, de una forma u otra. Pues bien, algo de esto acontece en el momento en que se analizan los diversos casos de sujetos con problemas lingüísticos, es decir, *sujetos afásicos*. La afasia hace referencia a aquellos trastornos relacionados con la correcta utilización del lenguaje en todas sus vertientes (productiva y comprensiva). Según la investigación neurocientífica, de corte más cognitiva, los problemas relacionados con el *área de Broca*, vista en el apartado anterior, es decir, de la «región de la corteza frontal, localizada justo rostral a la base de la corteza motora primaria izquierda»,[159] se hallan estrechamente vinculados con los problemas en la producción lingüística, de modo que «se caracteriza por un habla lenta, con esfuerzo y no fluida».[160] No obstante,

> [...] aunque a menudo pronuncian mal las palabras, las que consiguen decir por lo general tienen significado. La parte posterior de los hemisferios cerebrales tiene algo que decir, pero la lesión en el lóbulo frontal les dificulta a los pacientes expresar estos pensamientos.[161]

Esta lesión, y las consecuencias que acarrea, en dicha región cerebral es denominada, por el paradigma neurocientífico y médico, *afasia de Broca*. Sin ánimo de ahondar en demasía en particularidades que nos alejarían del objetivo de nuestra investigación, cabe destacar, que los sujetos que padecen esta problemática, en primer lugar, no constituyen un grupo homogéneo. Es decir, no todos los individuos que tienen afectación en el área de Broca manifiestan los mismos síntomas y con la misma intensidad. Dependiendo de un ingente número de factores, los

159. Carlson, N.R. *Fisiología de la conducta*, *op. cit*., p. 535.
160. *Ibíd*., p. 534.
161. *Ibíd*.

elementos afásicos, en esta modalidad, se pueden actualizar de diferentes maneras, afectando unas funciones más que otras.

En segundo término, debe destacarse que la *afasia de Broca* no imposibilita al sujeto a hablar. De esta manera, según diversas investigaciones,

> [...] Para las personas con afasia de Broca es más fácil decir algún tipo de palabras que otras. Les cuesta mucho decir las cortas palabras que tienen un significado gramatical como un, el, algunos, en o sobre. Estas palabras se denominan palabras funcionales porque desempeñan funciones gramaticales importantes. Las palabras que logran decir son casi todas palabras con contenido —palabras que expresan un significado, incluyendo sustantivos, verbos, adjetivos y adverbios.[162]

Consiguientemente, existirían unas mayores dificultades, en los sujetos con esta modalidad de afasia, para producir una determinada tipología de expresiones. Finalmente, en tercer término, aunque la productividad lingüística se vea menguada por las lesiones en esta región cerebral, este hecho no constituye un óbice para dificultar otras funciones, como puede ser la comprensión. De ahí que pueda afirmarse sin ambages que la facultad de comprensión del lenguaje se halla, más o menos, preservada.[163] Lo que nos interesa destacar en este punto, no obstante, no son las disquisiciones del sujeto afásico, en esta modalidad, sino observar cómo, en cierta manera, el discurso neurocientífico se sirve de esta figura para argumentar que el lenguaje tiene una base sólida y consolidada en la actividad cerebral del sujeto. Se trata de ver como el discurso neurocientífico teje un discurso acerca del lenguaje, en torno a su presunta infraestructura material.

De forma análoga acontece con la función de la comprensión del lenguaje, así como de las diferentes manifestaciones deficitarias que acontecen en dicha funcionalidad lingüística. El reconocimiento, y la ulterior comprensión, lingüística radica en

---

162. *Ibíd*.

163. Introducimos el matiz 'más o menos' ya que existen diferentes investigaciones que parecerían contradecir esta tesis al observar cómo lesiones en el lóbulo frontal acarrean, entre un ingente número de consecuencias, agramaticalidad, anomia y dificultades de articulación, las cuales, a su vez, dificultan el proceso comprensivo del discurso.

una tarea compleja de percepción que, para la neurociencia, implica toda una serie de estructuras neurales localizadas en la parte media y posterior de la circunvolución temporal superior del hemisferio izquierdo. Por consiguiente, siguiendo con la lógica materialista de este discurso, en el momento en que alguna zona de esta región cerebral se halla maltrecha, entonces se advertirán problemas en la facultad comprensiva del lenguaje.

En particular, dicho déficit comprensivo recibirá el nombre de *afasia de Wernicke*. A diferencia del la *afasia de Broca*, el habla del sujeto es fluida y no es resultado de una ardua tarea (es decir, el sujeto no se encuentra inmerso en un proceso de búsqueda esforzada de las palabras, de la misma forma que su articulación es fluida), sin embargo, la problemática estriba en la comprensión del discurso.

Una característica básica de los sujetos que padecen esta dificultad radica en el hecho que,

> [...] a menudo parecen no ser conscientes de su déficit. Es decir, no parecen reconocer que su habla es incorrecta, ni tampoco que no pueden entender el habla de los demás. No parecen preocuparse cuando alguien les dice algo, incluso aunque sea evidente que no pueden entender lo que escuchan.[164]

Es decir, los individuos con esta dificultad comprensiva tienen un elevado índice de *anosognosia*, y, por ende, no son conscientes de la patología y de las consecuencias que acarrea. Más aún si cabe,

> [...] su déficit de comprensión les impide darse cuenta de lo que dicen y lo que oyen no tiene sentido. Siguen acudiendo a reuniones sociales, toman la palabra en la conversación con el examinador aunque no entiendan lo que éste les dice y lo que ellos dicen a su vez tenga poco sentido.[165]

Ahora bien, tal y como se ha destacado con anterioridad, este déficit es provocado por la afectación cerebral de la circunvolución temporal superior (que, a su vez, es una determinada región de la corteza auditiva de asociación). Por consiguiente,

---

164. Carlson, N.R. *Fisiología de la conducta*, *op. cit*., p. 539.
165. *Ibíd*.

según el paradigma neurocientífico, la facultad de comprensión lingüística se halla inmersa en esta región hemisférica, y su puesta en marcha depende del correcto funcionamiento de las diferentes redes neuronales que configuran esa región, así como de los puentes que establecen dichas redes con otras procedentes de múltiples zonas cerebrales. De ahí que, cuando se derrumbe el puente, debido a la destrucción del tejido neuronal y cerebral de esa zona, todas las actividades relacionadas con la comprensión del lenguaje se hallen interrumpidas y, por consiguiente, su funcionamiento se encuentre en entredicho.

Sin embargo, más allá de estos dos tipos de afasias, el paradigma neurocientífico establece otras: *afasia de conducción* (lesión en el giro supramarginal, pudiéndose extender a la sustancia blanca, o bien también se produce en lesiones temporales del córtex auditivo, insular y la sustancia blanca adyacente. Esta lesión implicaría habla entrecortada y alteración en la escritura, entre múltiples síntomas), *afasia global* (alteración en el territorio completo de la arteria cerebral media izquierda, cuya lesión afecta a la región postero-superior del lóbulo frontal, la zona de los ganglios basales, ínsula y córtex auditivo. Esta alteración produce un déficit tanto en las funciones expresivas como comprensivas), *afasias transcorticales, subcorticales*...

No obstante, las afasias no son las únicas patologías derivadas del mal funcionamiento del lenguaje, debido a las alteraciones de las diversas áreas cerebrales implicadas, sino que también nos encontramos otras tipologías de patologías. Verbigracia, las *alexias*,[166] que hacen «referencia a las alteraciones de la lectura que aparecen como consecuencia de una lesión cerebral en sujetos que ya habían adquirido la lectura»,[167] las *agrafias*, que designan «la pérdida, en mayor o menor grado, de la capacidad para producir lenguaje escrito debido a la lesión cerebral»[168]

---

166. Por cuestiones de espacio y temática, la investigación no penetrará en la tipología de alexias que pueden encontrarse, en el momento en que abrimos cualquier tratado de neurociencia. Ahora bien, citaremos diferentes patologías aléxicas estipuladas, para que quede constancia en acta: *alexia sin agrafia, alexia esplenio-occipital, alexia occipital, alexia subangular, hemialexia, alexia con agrafia, alexia anterior, alexia posterior, cortical*... El punto de engarce de esta clasificación estriba, de nuevo, en el sustrato neurobiológico de todas ellas.

167. Junqué, C. y Barroso, J. *Manual de Neuropsicología*, *op. cit*., p. 154.

168. *Ibíd*.

o las *aprosodias* que implican «una limitación en la capacidad para modular la entonación».[169] Pues bien, las tres dificultades se hallan estrechamente vinculadas con el funcionamiento deficiente de diferentes regiones neurales (por poner un único ejemplo, de los múltiples que se podrían ofrecer al lector, la *alexia sin agrafia*, es decir, el déficit en la lectura pero no en la escritura, se produce, según el discurso neurocientífico, por una desconexión intrahemisférica e interhemisférica, entre los dos lóbulos occipitales y el giro angular). Dicho en otros términos, de forma análoga a lo que acontece con la *afasia,* la *alexia, agrafia y aprosodia*[170] tienen en común que se originan por diferentes alteraciones en el sistema cerebral y neurológico del sujeto.

De manera que, si se efectúa una visión panorámica de lo que se ha observado en las diferentes dificultades relacionadas con el lenguaje, aquello que nos revelarían estas patologías es que el funcionamiento cognitivo del sujeto dependería de su correcta estructuración anatómico-cerebral. En consecuencia, la sustancia cerebral se convertirá en el zócalo de la auténtica experiencia lingüística. Sin la óptima disposición neural, el lenguaje sufriría variaciones de su funcionamiento normativo.

4.6. ***Excursus*** **neurocientífico: la plasticidad neuronal**

A lo largo de este apartado dedicado a las consideraciones neurocientíficas respecto a la experiencia, en general, y a la memoria, percepción y lenguaje, en particular, se ha venido apuntando el determinismo materialista y neuronal de la capacidad de generar experiencia del sujeto. Dicho en otros términos, la experiencia del sujeto no dejará de ser otra cosa que el correlato de su actividad neuronal.

No obstante, a lo largo del epígrafe, se ha venido apuntando un concepto que, como poco, pone en tela de juicio el presunto

169. *Ibíd*., p. 164.

170. Dentro de esta problemática, deben destacarse algunas patologías colaterales a ella. En particular, apuntar *hiperprosodia* (utilización excesiva de la prosodia —melodía, entonación...—) y *disprosodia*, que hace referencia a un cambio de la calidad de la voz. En todas ellas, lo que hay en juego es una dificultad en el momento de emplear elementos entonativos, melódicos, del lenguaje, debido a causas cerebrales.

determinismo materialista de la experiencia. Concretamente, se está haciendo referencia al fenómeno de la *plasticidad neuronal*. Vayamos al cuestionamiento que realiza Maguire respecto a la posibilidad de la experiencia del sujeto de modificar anatómicamente la sustancia cerebral. Se observó cómo, en el caso de los taxistas londinenses, había un mayor desarrollo hipocampal y que dicho incremento era derivado de la experiencia y aprendizaje de los sujetos. Expresado en otros términos, el cerebro se había visto sometido a una cierta mutación debido a la capacidad experienciante del individuo.

Pues bien, veamos a continuación como el discurso neurocientífico intenta explicar este fenómeno. Si se tuviese que otorgar una autoría a los primeros descubrimientos de la plasticidad neuronal debería otorgarse el mérito a Ramón y Cajal.[171] Con ella lo que se pretende es explicar como la aplicabilidad del estímulo es capaz de modificar las conexiones sinápticas y, por consiguiente, generar ciertas reconfiguraciones neuronales. En particular, para los defensores de la *plasticidad*, la aplicación de un determinado estímulo produciría variaciones de dos clases en el sistema nervioso. En primer término, hallamos las reacciones nerviosas producto del impulso estimular, que se denomina *excitabilidad*.[172] Asimismo, «los cambios que se producen a causa de esta propiedad, los denominaremos alteraciones debidas a la excitabilidad».[173]

Ulteriormente, y en segundo lugar, hallaríamos propiamente el fenómeno de la plasticidad,

> [...] merced a la cual se producen ciertas transformaciones funcionales permanentes en determinados sistemas de neuronas como resultados de estímulos apropiados o combinaciones de los mismos.[174]

Expresado en otros términos, se observará con la plasticidad como, a partir de una determinada estimulación, pueden producirse ciertas variaciones anatómicas y funcionales en el sujeto,

---

171. Kandel, Eric R., Schwartz, James H., Jessell, Thomas M. *Principios de Neurociencia*, *op. cit*., p. 34.

172. *Ibíd*., p. 35.

173. *Ibíd*.

174. *Ibíd*.

lo que parece, en primer término, invalidar la tesis locacionalista que apunta a la existencia de unas determinadas regiones cerebrales especializadas en la ejecución de unas funciones particulares y, ulteriormente, como la experiencia es capaz de modificar anatómicamente las configuraciones neuronales y, por ende, la sustancia cerebral.

No obstante, el discurso neurocientífico intenta explicar este fenómeno a partir de dos hechos fundamentales como son la potenciación y depresión a largo plazo. Lomo, en 1966,[175] en su intento de explicar y demostrar experimentalmente el fenómeno de la potenciación a largo plazo, observó como la estimulación eléctrica efectuada en diversos circuitos y regiones de la formación hipocampal, generaba toda una serie de cambios en las sinapsis a largo plazo de las neuronas de esas regiones. Descubrió que...

> [...] la estimulación eléctrica de alta intensidad de los axones que conducen información desde la corteza entorrinal hasta la circunvolución dentada ocasionaba un aumento a largo plazo en la magnitud de los potenciales excitatorios postsinapticos en las neuronas postsinápticas.[176]

Entre las múltiples consecuencias que se derivan de este fenómeno[177] cabe destacar la generación de nuevas sinapsis. Así pues, un «cambio que parece asociarse a la potenciación a largo plazo es la proliferación de nuevas conexiones sinápticas».[178] Dicho en otros términos, a partir de la estimulación externa, a la sazón de la experiencia del sujeto, se produce una modificación anatómica cerebral. Con lo que, de nuevo, parece cuestionarse la presunta determinación neuronal de la experiencia y acción del sujeto.

Para demostrar dicha proliferación y mutación neuronal a partir de la experiencia, Buchs y Muller...

> [...] utilizaron una tinción especial que marcaba el calcio con el fin de identificar las espinas dendríticas que formaban parte de sinapsis que habían experimentado potenciación a largo plazo.

---

175. Carlson, N.R. *Fisiología de la conducta*, *op. cit*., p. 459.
176. *Ibíd*., p. 459.
177. *Ibíd*., pp. 460-467.
178. *Ibíd*., p. 468.

> Observaron que la mayoría de las densidades postsinápticas de las espinas marcadas parecían estar «perforadas».[179]

Asimismo, Toni y colaboradores encontraron pruebas a favor de que estas sinapsis perforadas constituían «un punto intermedio en el camino de producción de nuevas sinapsis».[180] A su vez, para explicar este fenómeno, Edwards observó que...

> [...] la espina dendrítica desarrolla una protuberancia parecida a un dedo que se proyecta en el botón terminal, dividiendo la zona activa en dos partes. Entonces cada zona crece.[181]

A lo que nos conduce el hecho de la potenciación a largo plazo, como elemento vertebrador de la plasticidad neuronal, es al fenómeno de la modificación neuronal a partir de las vivencias del sujeto. De modo que, es la experiencia del sujeto la que determina la configuración de determinados circuitos neuronales.

Y de una forma análoga acontece con la depresión a largo plazo. En este caso particular, «la estimulación de baja frecuencia de las aferencias sinápticas a una célula puede disminuir en lugar de aumentar la fuerza de sus sinapsis».[182]

Es decir, que estímulos que tienen una baja intensidad para el sujeto pueden llegar a generar una disminución de las sinapsis. Con lo cual, nos encontramos situados en la misma lógica que la potenciación a largo plazo, pero en sentido inverso: es la capacidad de experienciar que goza el sujeto la que puede generar nuevas configuraciones y constelaciones neuronales.

Estrechamente vinculada con toda esta temática de la *neuroplasticidad*, encontramos la cuestión de la *compensación y reorganización funcional*. En particular, con el fenómeno de la *reorganización funcional* lo que se hace referencia es a la recuperación de las distintas funciones tras una lesión determinada en la región presuntamente implicada en llevarla a cabo. Por ello,

> [...] la idea básica consiste en que partes del sistema no lesionadas pueden asumir la función alterada. Esto es posible porque los sis-

179. *Ibíd*.
180. *Ibíd*.
181. *Ibíd*.
182. *Ibíd*., p. 471.

> temas neurales de los que depende esa función son redundantes, es decir, contienen una sobreabundancia de elementos relevantes.[183]

De acuerdo con esta perspectiva, el sistema nervioso se hallaría compuesto por diferentes niveles, de manera que si hubiese una lesión cortical, existiría una afectación del nivel superior de control de una determinada conducta. Ahora bien, el control sobre dicha conducta pasaría a los niveles inferiores, es decir, a las que corresponden a las estructuras subcorticales. De esta manera, se produciría una reorganización funcional a través de la reestructuración de los sistemas cerebrales que se mantienen intactos de la lesión cerebral. En consecuencia, y de nuevo volviendo a lo que se destacó con anterioridad, con esta tesis se pone en entredicho la presunta especialización cerebral, que durante tantos años ha dominado (y lo sigue haciendo) en el discurso neurocientífico. Con la tesis de la reorganización funcional, lo que se establece es la hipótesis explicativa de un fenómeno como es la recuperación (parcial o pseudocompleta) de las funciones ligadas a una lesión cerebral determinada, a través de zonas intactas.

Por lo que concierne al caso de la *compensación* se observa como...

> [...] el estudio de las conductas tras la lesión ha puesto de manifiesto que parte de la capacidad para resolver los déficits provocados por el daño cerebral consiste en adaptaciones conductuales. Por ejemplo, los pacientes a los que se les ha seccionado el cuerpo calloso, de forma que ambos hemisferios quedan aislados, son capaces de desarrollar sofisticadas estrategias para hacer accesible a un hemisferio la información que ha recibido el otro. Utilizan para esto «cruce de avisos» o «cruce de claves»: gestos corporales, expresiones faciales, sonidos producidos para examinar los estímulos táctiles, comentarios, etc. Estas señales son generalmente tan sutiles que pueden pasar desapercibidas para el observador.[184]

Expresado en otras palabras, con el fenómeno de la *compensación* lo que se llevará a cabo es una recuperación funcional a

183. Junqué, C. y Barroso, J. *Manual de Neuropsicología*, *op. cit*., p. 307.
184. *Ibíd*., p. 308.

la sazón de la creación de conductas compensatorias. Sea como fuere, de nuevo nos hallamos en la misma lógica que la *reorganización funcional*, puesto que las conductas maltrechas por la lesión de la zona cerebral implicada en su correcta ejecución, pueden ser recuperadas o compensadas, ya sea por la utilización de otros mecanismos cerebrales o por la materialización de acciones compensatorias.

De esta manera, con lo que se ha observado a la sazón de la temática de la *plasticidad neuronal*, así como con la *reorganización funcional* y la *compensación*, el nudo de sentido de la neurociencia (es decir, el de ubicar todo el funcionamiento de la experiencia del sujeto en su funcionamiento neuronal y cerebral) parece deshacerse, desde su interioridad. El propio discurso neurocientífico es el que invalida este presunto dominio del funcionamiento neuronal como el determinante último de la conducta y experiencia del sujeto. La experiencia que lleva a cabo el individuo, como se ha destacado, se yergue en una fuente inagotable de reestructuración de los circuitos neuronales, convirtiéndose, de este modo, en un factor esencial para la organización anatómica del sujeto. Con esto no se pretende decir que el cuerpo y el cerebro no influyan en la experiencia del sujeto. Eso nos alejaría del objetivo de esta investigación ya que, como se observó con Merleau-Ponty y demás autores tratados en el primer apartado, la experiencia que materializa el sujeto se halla determinada por su enraizamiento radical en el mundo. El sujeto experiencia a partir de su corporalidad. Ahora bien, reducir toda la experiencia a su correlato neurofisiológico es caer en un reduccionismo (y una falacia) de enormes consecuencias (negativas).

4.7. **Filósofos del hurto**

Hasta ahora hemos visto como el discurso de la neurociencia se legitima como la disciplina imperante, en el momento de abordar el estudio de la experiencia del sujeto. Sin embargo, para fundamentar dicha legitimación, no nos hemos salido del propio ámbito de las neurociencias. Dicho en otros términos, para tipificar el dominio neurocientífico, no nos hemos sustraído de sus fronteras, y se ha limitado a dar a conocer sus experimentaciones y los resultados alcanzados, como si fuesen dogmas de fe.

Por esa razón, como sabemos muy bien en nuestras lindes, para legitimar una disciplina, más allá de la propia práctica de la misma, debe existir una legitimación en el plano simbólico, discursivo. Y para materializar dicha operación, la filosofía se erige en uno de los campos más recurrentes y necesarios. En el caso del paradigma neurocientífico, han sido muchas las voces y plumas que le han otorgado una relevancia significativa, e incluso fundamental. Para muchos pensadores, la mayoría de corte analítico, el discurso neurocientífico se ajusta a la perfección por lo que concierne al abordaje de la experiencia del sujeto. Para estos autores, solo las investigaciones neurocientíficas son capaces de desgranar la auténtica naturaleza de la memoria, la percepción o el lenguaje. Por ello, más allá de los parámetros neurocientíficos, estaremos abocados a la superchería y charlatanería. Esa es la tesis de pensadores como los Churchland, Dennett o Searle.

Si dirigimos la atención al discurso de Dennett, como intento de legitimar desde la filosofía la práctica neurocientífica, observaremos como ataca, en primer término, a todos aquellos intentos que descalifican sin más el estudio de la naturaleza mental de la experiencia del sujeto. Esas argumentaciones ahondan en el hecho que...

> [...] dado que nunca podremos «mirar directamente» dentro de las mentes de las personas y solo podemos creer en su palabra, todos aquellos hechos que tengan algo que ver con los eventos mentales no forman parte del corpus de datos de la ciencia, ya que éstos nunca podrán ser verificados por métodos objetivos.[185]

Estas teorías que perciben de esta forma el orden de la experiencia y su abordaje presuntamente acientífico, se olvidan que ciertos fenómenos físicos, gozan de un tratamiento de orden científico pero en ningún momento ha existido un contacto directo con los mismos. Expresado en otras palabras, entidades como los agujeros negros o los genes nunca podrán ser verificados por métodos objetivos sin embargo no por ello se les deroga el estatus de científico su abordaje. Por esa misma razón, según Den-

185. Dennett, Daniel C. *La conciencia explicada* (traducción a cargo de Sergio Balari Ravera), Barcelona, Paidós, 1995, p. 83.

nett, el desafío se halla en la construcción, empleando los datos ofrecidos por el método objetivo científico, de una teoría rigurosa de los fenómenos mentales.

Ahora bien, en este afán de cientificidad, para Dennet, los experimentos psicológicos tendrán enormes dificultades para poderlo garantizar.[186] Por ese motivo, tras analizar las posibles aporías del experimentalismo en psicología, Dennett afirma que únicamente el *método heterofenomenológico* podrá ser capaz de tipificar, de una forma científica, la manera de generar experiencia del sujeto. En palabras de nuestro autor,

> [...] el mundo heterofenomenológico del sujeto será un postulado teórico estable e intersubjetivamente confirmable, con el mismo estatuto metafísico que, pongamos por caso, el Londres de Sherlock Holmes o el mundo según Grap.[187]

¿Qué nos quiere decir Dennett con esta aseveración? Pues algo muy sencillo, si lo tomamos al pie de la letra. El objetivo del método que nos propone no es otro que el de «tratar a los sujetos estudiados como seres que creen y desean, capaces de programar y ejecutar actos de habla con significados intencionales».[188]

Los sujetos, para Dennet, tienen *actitud intencional*, es decir, que «los sonidos proferidos deben ser interpretados como cosas que los sujetos querían decir, o proposiciones que que-

---

186. En particular, los experimentos psicológicos gozan de dos problemáticas, a saber: en primer lugar en la mayor parte de los experimentos, los sujetos son previamente categorizados y preparados. Evidentemente que esta preparación y categorización se erigen en un importante sesgo en el momento de ocuparse de forma objetiva de la naturaleza de la experiencia (la preparación previa del sujeto impide abordar la experiencia en tanto que tal, para, de esta forma, estudiar una experiencia mutilada y deformada, dada la categorización previa). En segundo lugar, en cualquier investigación experimental psicológica, el investigador debe creer que todo aquello que está profiriendo el sujeto experimental es verdadero (es decir, si le pregunta ¿recuerdas a tu madre?, el investigador deberá creer a pies juntillas en lo que le dice su interlocutor, pero jamás tendrá la evidencia empírica y absoluta de que esa creencia corresponde con la auténtica experiencia del sujeto).

187. Dennett, Daniel C. *La conciencia explicada, op. cit.*, p. 94.

188. Dennett, Daniel C. *Sweet Dreams. Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*. Cambridge, MIT Press, 2005, p. 37 (trad. cast.: *Dulces sueños. Obstáculos filosóficos para una ciencia de la conciencia*, Julieta Barba y Silvia Jawerbaum, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 53).

rían declarar, por ejemplo, por motivos diversos».[189] De esta manera, y simplificando la cuestión, la metodología que propone Dennett no busca cuestionar hasta el infinito la legitimidad de lo proferido por el sujeto experimental, sino más bien,

> [...] el método heterofenomenológico ni cuestiona ni acepta como totalmente verdaderos los testimonios de los sujetos, sino que mantiene una neutralidad constructiva y comprensiva, con la esperanza de llegar a compilar una descripción definitiva de cómo es el mundo según los sujetos.[190]

De esta forma, la heterofenomenología se yergue en la metodología a seguir para nuestro autor. No obstante, ¿hacia dónde nos conduce este método anteriormente presentado?, ¿qué hallazgos es capaz de conseguir? En primer término, para Dennett, la metodología heterofenomenológica hacia lo que nos conduce es a un rechazo de la conciencia cartesiana (él la denomina *teatro cartesiano*), en el sentido de negar la existencia del yo. Concretamente, según su propuesta la yoidad es...

> [...] una abstracción que se define por la multitud de atribuciones e interpretaciones (incluidas las autoatribuciones y las autorrepresentaciones) que han compuesto la biografía del cuerpo viviente del cual es su centro de gravedad narrativa.[191]

Para Dennett, se construye una historia que define al sujeto, organizándola siempre en derredor de «una especie de punto luminoso de autorrepresentación».[192] Ahora bien, «si usted piensa en usted como un centro de gravedad narrativa, por otra parte, su existencia depende de la existencia de esa narración».[193]

Más allá de estas observaciones, Dennett abniega de cualquier instancia que se erija en un punto culminante que garantice la conciencia y autoconciencia, puesto que «no hay ningún observador dentro del cerebro».[194]

---

189. Dennett, Daniel C. *La conciencia explicada*, *op. cit*., p. 89.
190. *Ibíd*., p. 96.
191. *Ibíd*., p. 437.
192. *Ibíd*., p. 439.
193. *Ibíd*., p. 440.
194. *Ibíd*., p. 120.

Por ese motivo, articula toda una crítica a todos los intentos del materialismo eliminativista que elimina todo resquicio de la conciencia, pero que sigue apostando por un ámbito de totalización de la experiencia. Expresado en términos dennettianos,

> [...] llamamos a esta idea de que existe un lugar central en el cerebro materialismo cartesiano, pues es la visión a que se llega cuando se rechaza el dualismo de Descartes pero no se consigue abandonar esa imagen de un teatro central (aunque material) adonde «todo acude».[195]

Este materialismo cartesiano haría referencia al hecho de que existe un punto cerebral que se erigiría en el elemento culmen de la experiencia, «señalando el lugar en que el orden de llegada equivale al orden de "presentación" en la experiencia, porque lo que allí tiene lugar es aquello de lo que usted es consciente».[196] De modo que el *teatro cartesiano* se erige un una forma metafórica de tipificar la modalidad en que la experiencia se localiza en algún punto en concreto de nuestro cerebro. Contra este modelo, Dennett nos va a proponer el *modelo de las Versiones Múltiples de la conciencia*, donde la experiencia se materializa a través de procesos paralelos, que circulan por múltiples vías. Esta tesis se halla completamente acorde con los descubrimientos anteriormente expuestos acerca de la experiencia en el discurso de las neurociencias. Como pudo observarse en el anterior punto de la investigación, el paradigma neurocientífico, al final de su travesía, acaba postulando la existencia de un procesamiento cerebral en paralelo, en lugar de serial, lo que nos conduce al hecho de que son múltiples zonas cerebrales las que se hallan implicadas en el procesamiento de la información de las diferentes funciones que ejecuta el sujeto. Tal y como se observó en la memoria, percepción y lenguaje, como las explica la neurociencia, son diferentes regiones cerebrales las que se encargan de activarse y de procesar la información de forma simultánea.

Pues bien, Dennett, con su propuesta de las *Versiones Múltiples de la conciencia* nos conduce a una tesis análoga. Y ahí es donde radica toda la fuerza legitimadora del discurso dennettia-

---

195. *Ibíd*., p. 121.
196. *Ibíd*.

no para con las neurociencias, ya que se halla en perfecta sincronía con los últimos hallazgos neurocientíficos. Para Dennett,

> [...] estos procesos de edición se producen durante fracciones de segundo importantes, y en ese tiempo se pueden producir, en diversos órdenes, varios añadidos, incorporaciones, enmiendas y sobreescrituras de contenido. No experimentamos directamente lo que ocurre en nuestras retinas, en nuestros oídos, en la superficie de nuestra piel. Lo que experimentamos es el producto de muchos procesos interpretativos —los procesos de compilación. Estos operan sobre representaciones relativamente burdas y simples, devuelven representaciones cotejadas, revisadas y amplificadas, tienen lugar en los flujos de actividad que se producen en distintas partes del cerebro.[197]

Así pues, con el modelo de las *Versiones Múltiples* se evita la tentación de suponer que hay un relato canónico (aquello que Dennet designa como versión *final o publicada*),[198] sino que la información está sujeta a modificación constante.

Observada desde esta perspectiva la cuestión de la experiencia del sujeto, a lo que nos conduce el método heterofenomenológico y el modelo de las *Versiones Múltiples*, es al hecho de considerar la conciencia y, por extensión, las formas de experienciar, desde una perspectiva puramente materialista. Expresado en otras palabras, la conciencia no deja de ser...

> [...] un fenómeno físico, biológico, como el metabolismo, la reproducción o la autorreparación, de un ingenio exquisito en su funcionamiento, pero no milagroso, ni siquiera misterioso.[199]

Defendiendo este materialismo en todo proceso de generación de experiencia, no nos debe extrañar, tal y como se apuntó con anterioridad de forma lacónica, la defensa de la neurocien-

---

197. *Ibíd*., p. 126.

198. Es en este punto donde Dennett nos introduce en la sugestiva tesis de las representaciones *orwellianas y stalinianas*. En ambas modalidades lo que tenemos son representaciones siempre sujetas a cambio, distorsión y deformación (sea por la propia actividad del sujeto (representaciones orwellianas) o por las experiencias que este tiene del mundo exterior (representaciones stalinianas).

199. Dennett, Daniel C. *Sweet Dreams. Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*, *op. cit*., p. 57 (trad. cast.: *Dulces sueños. Obstáculos filosóficos para una ciencia de la conciencia*, *op. cit*., p. 75).

cia, por parte de Dennett, como el verdadero ámbito científico de la experiencia. En particular,

> [...] la historia reciente de la neurociencia puede considerarse una seguidilla de victorias de los amantes del detalle: la geometría específica de la conectividad cuenta, la ubicación de neuromoduladores específicos y sus efectos cuentan, la arquitectura cuenta, los ajustados ritmos temporales de los impulsos cuentan, y así sucesivamente.[200]

La neurociencia es la disciplina que mejor se ajusta a toda la metodología que expone Dennett, o, en otras palabras, el discurso neurocientífico queda justificado y legitimado por la filosofía dennettiana puesto que ella es la única capaz de operar heterofenomenológicamente y defender la tesis de las *Versiones Múltiples*, las cuales, a su vez, se yerguen en las dos tipificaciones básicas de la manera de experienciar de la subjetividad.

Consecuentemente, el paradigma neurocientífico, armado con los fusiles que le otorga Dennett, es capaz de derribar cualquier prurito no materialista en el momento de abordar el estudio de la conciencia, como, por ejemplo, puede ser el caso de los estudios de los *qualia*. Para desacreditar este fenómeno, y a sus seguidores, Dennett, siempre socarrón, se sirve del ejemplo de considerar el efecto del glutamato monosódico, que potencia los sabores de la comida en el momento en que se añade a la misma.

> ¿Acaso cambian los *qualia* de los alimentos como la sal de mesa, que agrega un *quale* salado, o el azúcar, que aporta un *quale* dulce [...]? ¿O solo potencia la sensibilidad de las personas a los *qualia* que ya disfrutaban? ¿Suma una propiedad intrínseca o ayuda a los sujetos a contactarse con las propiedades intrínsecas que, de algún modo, ya están allí para la conciencia?[201]

Por ese motivo, el discurso dennettiano acaba descalificando los *qualia* considerándolos como equívocos filosóficos:

> Hasta que no tomemos decisiones de este tipo respecto de cómo definimos el término, estamos frente a una palabra cuyo signifi-

200. *Ibíd*., p. 19 (trad. cast., p. 34).
201. *Ibíd*., pp. 99-100 (trad. cast., p. 119).

> cado no es solo poco claro o difuso sino directamente ambiguo, un equívoco entre dos o más ideas bien distintas. No tiene sentido seguir usando el término en tanto no se lo defina con claridad, para un lado o para otro.[202]

Dennett, en un intento de recuperar la claridad y distinción cartesiana, pretende eliminar cualquier resquicio de ambigüedad del concepto, puesto que esa es la principal dificultad y...

> [...] debilidad de los métodos filosóficos estándar utilizados en estos casos: los filósofos tienen la tendencia a dar por supuesto que todas las competencias y disposiciones de los sujetos normales en relación con el color, por ejemplo, conforman un bloque monolítico, invulnerable a la descomposición o a la disociación en subcompetencias o subdisposiciones independientes. Así, tienen una excusa a mano para no abordar la cuestión de si los *qualia* están ligados a algún subconjunto o alguna disposición en particular.[203]

Los *qualia*, en particular, y la experiencia que parece ser inconmensurable e irreproducible, en general, no deja de ser, para el modelo dennettiano, un mero enredo filosófico, puesto que lo único que existe es la realidad cerebral, con sus consiguientes procesamientos en paralelo. O, lo que es lo mismo, el discurso neurocientífico se erige en el modelo hegemónico en el instante de acometer el estudio de los modos de generar experiencia del sujeto, puesto que toda explicación se reduce a la sazón de la actividad neuronal y cerebral.

4.8. **Reconquista de la experiencia**

Hasta aquí se ha observado de qué forma el discurso filosófico se encarga de legitimar la neurociencia como el ámbito de ocupación imperante de los modos de experienciar del sujeto. Ahora bien, tal y como se pudo observar en el punto de la *plasticidad neuronal*, el propio imperialismo materialista de las neurociencias se empezó a problematizar, desde sus propios cimientos. A la sazón de esa perspectiva se vio como es la experiencia la

202. *Ibíd*., p. 100 (trad. cast., p. 120).
203. *Ibíd*., p. 101 (trad. cast., p. 121).

que es capaz de producir nuevas configuraciones neuronales y cerebrales, con lo que el presunto determinismo cerebral se convierte en problemático.

Sin embargo, vamos a observar cómo, desde las diferentes vertientes de la filosofía, se encargan de cuestionar la validez de las neurociencias en su abordaje de la experiencia del sujeto. Por ello, y si volvemos lacónicamente la atención a la primera parte de la investigación, observaremos como diferentes autores problematizaban la supuesta capacidad de la ciencia, en general, y de las neurociencias, en particular, para tipificar los auténticos constituyentes de la experiencia. En particular, para esas tentativas, el pensamiento científico de las neurociencias se le escabulle el estrato prerreflexivo de la experiencia y, por consiguiente, es incapaz de ocuparse del auténtico estrato del experienciar del sujeto puesto que las leyes y los conceptos cientificistas únicamente abordan la estabilidad, olvidándose del auténtico devenir de la experiencia.[204]

Si se dirige la atención al ámbito de la epistemología moderna y de la filosofía de la ciencia contemporánea, se observará como, tanto metodológicamente como materialmente, la neurociencia cae en las redes de una incompetencia de base, en el momento de ocuparse de su objeto de estudio.

En particular, y si nos regimos por las tesis popperianas, el discurso de las neurociencias se olvida de la auténtica lógica del devenir científico. Para las neurociencias, tal y como se ha podido observar hasta ahora, impera la metodología experimental y, por consiguiente, el puro empirismo metodológico. Únicamente aquello que se puede verificar experimentalmente, en una muestra lo suficientemente representativa de la población original objeto de estudio, puede ser catalogado de correcto y, por ende, gozar de una auténtica validez. Por ese motivo, la mayor parte de los datos obtenidos son considerados como absolutos y, consecuentemente, universales. Sí que es verdad que con la emergencia del fenómeno de la *plasticidad neuronal*, la visión de las

204. Para más información al respecto, remitimos al lector a todo lo que se apuntó en los anteriores capítulos de esta investigación. Todas las consideraciones allí abordadas, deben ser leídas como el ataque continental al imperialismo de la disciplina científica, en el momento de abordar el estudio de la experiencia, así como de su imposibilidad de abordar la auténtica experiencia del sujeto.

leyes y tipificaciones sempiternas se problematiza y origina la apertura de brechas que obligan a replantear ciertos dogmas neurocientíficos, pero ello no es óbice, en la categorización y conceptualización neurocientífica, para seguir postulando una presunta universalidad en sus propuestas. Dicho en otras palabras, la identificación experimental de las neuronas y zonas cerebrales implicadas en las diversas funciones del sujeto, son defendidas como inmutables e incuestionables (cómo mucho hay un pequeño grado de variabilidad, dada la naturaleza reciente y jovial de la disciplina neurocientífica, pero los postulados planteados hasta el momento son considerados como dogmas incuestionables).

Pues bien, ante esta tentativa de universalidad de sus postulados, cabe contraponer la idea popperiana de la *refutabilidad*. Para Popper ni la observación empírica, propia de las neurociencias más materialistas, como las propuestas que apuestan por la fuerza de la racionalidad son válidas, por sí mismas, como fuentes de conocimiento. Para nuestro autor, existen una multiplicidad de hontanares epistemológicos, pero ninguno de ellos goza de una autoridad completa sobre el resto. Expresado en otras palabras, en el momento en que se intenta establecer como criterio básico epistemológico, una determinada metodología como la propia y absoluta, caemos en una problemática que exige «*an authoritarian answer*»[205] (*una respuesta autoritaria*). Como es bien sabido, para Popper este prurito absolutista de un método estriba en la ausencia de demarcación entre *las cuestiones de origen y las cuestiones de validez*, de modo que...

> [...] la pregunta por las fuentes de nuestro conocimiento, como tantas otras preguntas autoritarias, es de carácter genético. Inquiere acerca del origen del conocimiento en la creencia de que éste puede legitimarse por su genealogía.[206]

De esta forma, el discurso neurocientífico, apelando al presunto carácter empírico de sus investigaciones y sus ulteriores

---

205. Popper, K.R. *Conjetures and Refutations. The Grouth of Scientific Knowledge*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1974, p. 25 (trad. cast.: *Conjeturas y Refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, Néstor Míguez, Barcelona, Paidós, 1983, p. 48).

206. *Ibíd*., p. 25 (trad. cast., p. 49).

resultados, está incurriendo, en términos de Popper, en un autoritarismo metodológico, producto de su confusión de vincular la génesis de su pesquisa con la validez de la misma. Reducirlo todo a criterios empírico-experimentales no deja de ser un intento fallido de establecer, de forma autoritaria, un determinado discurso por encima de otro, allende la validez y rigor del mismo.

De esta manera, Popper retoma la vieja tesis de Jenófanes y San Agustín acerca de que el auténtico conocimiento científico no deja de ser una continua conjetura, una constante opinión (por consiguiente, se subvierte la vieja lógica platónica puesto que la *doxa* es considerada como la auténtica *episteme*), con lo que...

> [...] todo conocimiento es humano; que está mezclado por nuestros errores, nuestros prejuicios, nuestros sueños y nuestras esperanzas; que todo lo que podemos hacer es buscar a tientas la verdad, aunque esté más allá de su alcance.[207]

Ahora bien, Popper, en última instancia, intenta establecer el criterio de demarcación que sea capaz de diferenciar el verdadero conocimiento científico del *pseudocientífico*. Expresado en otros términos, aunque la verdadera ciencia tienda a ser opinión y conjetura, y, por ende, se halle sometida a una constante y perpetua reformulación y re-conocimiento, debe demarcarse de todas aquellas propuestas que pugnen por el estatuto análogo de cientificidad. Por ese motivo, para la tentativa popperiana,

> [...] el problema que traté de resolver al proponer el criterio de refutabilidad no fue un problema de sentido o de significación, ni un problema de verdad o aceptabilidad, sino el de trazar una línea divisoria [...] entre los enunciados, o sistemas de enunciados, de las ciencias empíricas y todos los otros enunciados, sean de carácter religioso o metafísico, o simplemente pseudo-científico.[208]

En la anterior referencia, cuando Popper hace referencia a las ciencias empíricas, en última instancia, pretende hacer referencia a la cientificidad, en general. No debe confundirse con un intento de legitimar lo empírico como la ciencia verdadera (como se ha observado anteriormente, eso sería incurrir en un autorita-

---

207. *Ibíd*., p. 30 (trad. cast., p. 54).
208. *Ibíd*., p. 39 (trad. cast., pp. 63-64).

rismo metodológico). Lejos de esta mala lectura, el discurso popperiano problematiza la función de los enunciados observacionales y, por extensión, la validez de la inducción. En particular, para cuestionar la naturaleza inductiva del conocimiento, Popper se acoge a Hume para aseverar que...

> [...] para los propósitos de una teoría psicológica del origen de nuestras creencias, debemos reemplazar entonces la idea ingenua de sucesos que son similares por la idea de sucesos ante los que reaccionamos interpretándolos como similares. Pero si estos es así (y no veo la manera de escapar de esa conclusión), entonces la teoría psicológica de la inducción de Hume conduce a un regreso infinito, análogo precisamente a ese otro regreso infinito que descubrió el mismo Hume y fue usado por él para refutar la teoría lógica de la inducción.[209]

Sin embargo, este *regressus ad infinitum* de la teoría de la inducción de Hume, y por extensión, de la metodología inductiva, radica en que...

> [...] la similitud-para-nosotros es el producto de una respuesta que supone interpretaciones (que pueden ser inadecuadas) y anticipaciones o expectativas (que pueden no realizarse nunca). Por lo tanto, es imposible explicar anticipaciones o expectativas como si resultaran de muchas repeticiones, según sugería Hume. Pues aún la primera repetición debe basarse en una similitud-para-nosotros y, por ende, en expectativas, que es precisamente lo que queríamos explicar. Esto muestra que en la teoría psicológica de Hume hay un regreso infinito.[210]

Por esa razón, el discurso popperiano en lugar de explicitar la propensión del sujeto a esperar regularidades, propias del resultado de la repetición en las observaciones, de lo que se trataría es de «explicar la repetición para nosotros como el resultado de nuestra propensión a esperar regularidades y buscarlas».[211] De modo que, la finalidad es efectuar una teoría del ensayo y error, de conjeturas y refutaciones donde...

---

209. *Ibíd*., p. 45 (trad. cast., pp. 70-71).
210. *Ibíd*., p. 45 (trad. cast., p. 71).
211. *Ibíd*., p. 46 (trad. cast., p. 72).

> [...] debemos tratar activamente de imponer regularidades al mundo. Debemos tratar de descubrir similitudes en él e interpretarlas en función de las leyes inventadas por nosotros.[212]

Es decir, en el momento de elavorar teorías científicas será necesaria la creatividad del investigador, para generar tesis que, ulteriormente, deberán ser sometidas a la prueba de la contrastación con la facticidad. La ciencia nunca es empírica, *sensu stricto*, puesto que la observación siempre es selectiva y, consiguientemente, urge de un determinado objeto, que es elegido del horizonte objetual. En palabras popperianas,

> [...] la observación siempre es selectiva. Necesita un objeto, una tarea definida, un interés, un punto de vista o un problema. Y su descripción presupone un lenguaje descriptivo con palabras apropiadas; presupone una semejanza y una clasificación.[213]

Siempre existe un *horizonte de expectativas* que determina la observación, entendiendo por *expectativas* «*responses adapted to impending events*»[214] (*respuestas adaptadas a sucesos inminentes*), o bien, deben entenderse a la sazón de un conocimiento que...

> [...] aunque no es válido a priori, es psicológicamente o genéticamente a priori, es decir, anterior a toda experiencia observacional. Una de las más importantes de estas expectativas es la de hallar una regularidad.[215]

Ahora bien, a pesar de ser lógicamente *a priori* la expectativa, no es válida *a priori*, ya que, en cualquier caso, puede fracasar, verbigracia,

> [...] podemos concebir fácilmente un medio ambiente (que sería letal) que, comparado con nuestro medio ambiente ordinario, sea tan caótico que no podamos en modo alguno hallar regularidades.[216]

---

212. *Ibíd*.
213. *Ibíd*., p. 46 (trad. cast., p. 73).
214. *Ibíd*., p. 47 (trad. cast., p. 73).
215. *Ibíd*., p. 47 (trad. cast., pp. 73-74).
216. *Ibíd*., p. 47 (trad. cast., p. 74).

Así pues, el fracaso de la neurociencia estriba en pretender ser absolutamente empírica, por lo que concierne a su metodología. En tener el afán de alojar en la observación experimental la totalidad de la validez de sus resultados. La observación, como nos muestra Popper, siempre se halla contaminada, deformada, sesgada por preconcepciones. Son dichas preconcepciones, esas expectativas, las que deben contrastarse con la riqueza de lo factual, para pretender tener una cierta validez. Asimismo, el carácter de apertura, de infinitud, de los resultados, que impiden considerar la ciencia como algo obturado y finiquitado, también se halla en contra de los postulados neurocientíficos, tal y como se comentó con anterioridad. De modo que,

> [...] nuestra propensión a buscar regularidades e imponer leyes a la naturaleza da origen al fenómeno psicológico del pensamiento dogmático o, con mayor generalidad, de la conducta dogmática: esperamos regularidades en todas partes y tratamos de encontrarlas aun allí donde no hay ninguna.[217]

Esta *actitud dogmática*, que es propia de la disciplina neurocientífica actual, trata de exigir «una situación que solo puede ser manejada imponiendo nuestras conjeturas al mundo»[218] (*a situation which can only be dealt with by forcing our conjectures upon the world*), cuando, si pretende gozar de un estatuto verdaderamente riguroso, debería adoptar una *actitud crítica* «dispuesta a modificar sus afirmaciones, que admite dudas y exige tests, indica una creencia débil».[219] La verdadera ciencia siempre gozará de una parcialidad e incompletud intrínseca. La cientificidad, según como nos la plantea Popper en ciertos escritos, no se escabulle de la lógica vattimiana del *pensamiento débil* donde los postulados universales y absolutos son aniquilados, dada su fragilidad intrínseca, y en la que «ninguna cosa se da si no es en referencia a un horizonte de sentido, que hace posible su darse».[220] Asimismo, tampoco se marcha muy lejos de las tesis de uno de sus principales críticos: Paul Feyerabend. Aunque, en

---

217. *Ibíd*., p. 49 (trad. cast., p. 75).
218. *Ibíd*.
219. *Ibíd*.
220. Vattimo, G. *Más allá del sujeto* (traducción a cargo de Juan Carlos Gentile Vitale), Barcelona, Paidós. Barcelona, p. 28.

una primera instancia, pueda parecer un tanto paradójica la analogía, dadas sus someras diferencias por lo que concierne a la lógica del desarrollo científico, en el fondo ambos autores nos otorgan armas para atacar el presunto alcance hegemónico de cualquier disciplina científica. Las herramientas que nos otorga Popper las acabamos de observar. Veamos las que nos dota el díscolo y socarrón crítico popperiano.

Como es bien sabido, Feyerabend niega la existencia de cualquier ley o regularidad que goce de una realidad eterna y universal. Es decir, de una forma análoga a lo que con anterioridad se apuntaba de Popper, se defiende el fenómeno de que «no hay una sola regla, por plausible que sea, ni por firmemente basada en la epistemología que venga, que no sea infringida en una ocasión o en otra».[221] Sin embargo, este carácter constantemente infrangible de las regularidades no se erige en un óbice para el desarrollo de la epistemología, sino que, más bien, acontece lo contrario. Las infracciones de las leyes son absolutamente necesarias para el desarrollo científico, por lo que...

> [...] considerando cualquier regla, por «fundamental» o necesaria para la ciencia, hay siempre circunstancias en las que se hace aconsejable no solo ignorar la regla, sino adoptar su opuesta.[222]

De esta forma, nos volvemos a encontrar con la crítica popperiana a la supuesta universalidad de las leyes que estipulan las diversas disciplinas científicas, en general, y en las neurociencias, en particular. Todo intento de establecer un patrón normativo a la realidad, que tenga la pretensión de tener un estatuto válido universalmente, está condenado al fracaso puesto que la propia lógica interna del desarrollo científico se fundamenta en la constante transgresión de las propias reglas. Por consiguiente, la idea de una metodología rígida, fija y definitiva, para Feyerabend, surge «de una visión del hombre y de su contorno social demasiado ingenua».[223]

En consecuencia, si cualquier regla tiene una existencia fugaz y perentoria, deberá estipularse una metodología que carez-

---

221. Feyerabend, P.K. *Contra el Método* (traducción a cargo de Francisco Hernán), Barcelona, Ariel, 1975, p. 15.

222. *Ibíd*., p. 16.

223. *Ibíd*., p. 21.

ca de la universalidad y anquilosamiento propio de la visión tradicionalista de la ciencia. Se deberá afirmar, por ende, un método anarquista en el que cualquier tesis puede tener una importancia decisiva en el ulterior desarrollo de la lógica de la investigación científica.

El desarrollo de este anarquismo metodológico se fundamentará, en una primera instancia, en la naturaleza *contrainductiva* de su dinámica. Para Feyerabend, hasta la irrupción de su propuesta, se había considerado el avance de la cientificidad a la sazón de la correspondencia existente entre la teoría, que se propone para explicar un acontecimiento, y la experiencia que corroboraría o refutaría dicha tesis. Dicho en otros términos, la experiencia debe validar, contrastar, las tesis que se plantean en la teoría en cuestión. Pues bien, nuestro autor sugiere el procedimiento contrainductivo donde «la evidencia relevante para la contrastación de una teoría T a menudo solo puede ser sacado a la luz con la ayuda de otra teoría T' incompatible con T».[224]

Expresado en otros términos, para poder observar la validez puntual de una determinada teoría, no se necesita su contrastación empírica con la facticidad, sino que puede percibirse, análoga al diacriticismo, por la irrupción de una tesis antagónica. De esta manera debe «aumentar el contenido empírico con la ayuda de un principio de proliferación: inventar y elaborar teorías que sean inconsistentes con el punto de vista comúnmente aceptado».[225]

El objetivo es generar el máximo de teorías, principios *pseudorreglas* que sean antagónicas a las existentes para, de esta manera, poder garantizar la puntual validez de la teoría imperante. Remarcar el concepto de *puntual validez*, ya que «una de las consecuencias del pluralismo y la proliferación es que la estabilidad del conocimiento no puede ser garantizada por más tiempo».[226]

Siempre existirá la posibilidad de que emerjan nuevas formas de pensamiento y conocimiento que sean capaces de distribuir los diferentes materiales de una forma diferente y, por consiguiente, que conduzcan a una transformación, inclusive, de «las impresiones más inmediatas que percibimos del mundo».[227]

---

224. *Ibíd*., p. 24.
225. *Ibíd*.
226. *Ibíd*., p. 30.
227. *Ibíd*.

Bajo esta premisa, puede afirmarse sin ambages que la persistencia de las categorías y leyes, a través del tiempo, no es signo de la excelencia de dichas categorías y leyes, sino que es síntoma del *fracaso de la razón*. Expresado en otros términos,

> [...] cuando consideramos esta posibilidad, podemos decir que el éxito duradero de nuestras categorías y la omnipresencia de determinado punto de vista no es un signo de excelencia ni una indicación de que la verdad ha sido por fin encontrada. Sino que es, más bien, la indicación de un fracaso de la razón para encontrar alternativas adecuadas que puedan utilizarse para trascender una etapa intermedia accidental de nuestro conocimiento.[228]

Toda estabilidad, sea del orden que sea (metodológica, ideológica, teórica, de impresiones...), muestra el fracaso de trascender, según Feyerabend, una etapa accidental y somera del conocimiento y que, por consiguiente, ha habido una ruptura en la expectativa de acceder a un estadio más elevado de conocimiento. De esta manera, puede aseverarse que...

> [...] cuando nos familiarizamos con las categorías existentes y con las alternativas que están siendo utilizadas en el examen del punto de vista recibido, nuestro pensamiento pierde su espontaneidad.[229]

Así pues, si queremos apostar por un pensamiento auténtico, deberemos afrontar su perpetua génesis de producciones, su carácter espontáneo para intentar abarcar la riqueza de lo real. En esta tesitura, cualquier prurito de estabilidad, propia de la axiomática y desarrollo de la disciplina científica, estará condenada al fracaso y, como mucho, podrá considerarse como el ocaso del pensamiento. De nuevo, las tesis de Bergson y Merleau-Ponty, tratados con anterioridad, resuenan en la perspectiva feyerabendiana.

Es evidente que planteadas de esta forma las cosas, la ancestral dualidad de sujeto y objeto debe entenderse, a partir de ahora, a modo merleau-pontiana, como una esencial imbricación y producción de ambos. La subjetividad y la facticidad deben ser comprendidos como productos, como formas de producción, que jamás pueden ser petrificadas y fetichizadas. Ambas entidades

---

228. *Ibíd*., p. 31.
229. *Ibíd*.

se producen constantemente y mutuamente puesto que hay una esencial imbricación entre ambas instancias. Cada objeto, cada ser determinado, se halla relacionado con todos los demás, de manera que «la relación no es externa. Cada proceso, cada objeto, cada estado. etc., contiene realmente parte de la naturaleza de todo otro proceso, objeto, estado, etc.».[230]

A lo que nos conduce esta consideración es a que toda descripción de la facticidad contiene elementos que definen lo que *el objeto es*, pero también comprende otros elementos que dicen lo que *el objeto no es*. Consecuentemente,

> [...] el proceso contendrá parte de aquello de lo que se ha separado, y esta parte tendrá que ser descrita mediante ideas inconsistentes con las ideas utilizadas para describir el proceso original, que está por ello condenado a contener contradicciones también.[231]

De esta manera, para Feyerabend el conocimiento del sujeto debe ser considerado como...

> [...] parte de la naturaleza y está sujeto a sus leyes generales. Las leyes de la dialéctica se aplican al movimiento de los objetos y los conceptos, así como el movimiento de unidades más elevadas que incluyen objetos y conceptos. De acuerdo con estas leyes generales, cada objeto participa de todo otro objeto e intenta transformarse en su negación. Este proceso no puede ser entendido atendiendo a aquellos elementos de nuestra subjetividad que están todavía en un relativo aislamiento y cuyas contradicciones internas no se han revelado aún.[232]

Existe una esencial imbricación de toda la realidad. Una penetración mutua que imposibilita cualquier prurito abstraccionista y emancipatorio. A su vez, se niega toda validez a la estabilidad conceptual. No se puede trabajar apelando a conceptos y categorías estables, o, dicho en otros términos, el sujeto no debe...

> [...] dejarse seducir pensando que por fin hemos encontrado la descripción correcta de «los hechos», cuando todo lo que ha ocurrido es que algunas categorías nuevas han sido adaptadas a al-

230. *Ibíd*., p. 34.
231. *Ibíd*., p. 35.
232. *Ibíd*., pp. 39-40.

> gunas formas viejas de pensamiento, las cuales son tan familiares que tomamos sus contornos del mundo mismo.[233]

Todas estas cuestiones a lo que nos conducen es a la célebre concepción de Feyerabend acerca de la importancia de la *contrainducción*, tal y como se remarcó con anterioridad. Para desarrollarla este fenómeno, nuestro autor, siguiendo las premisas de Lakatos, afirma que no existe ni una sola teoría que sea capaz de adecuarse y concordar completamente con la facticidad que pretende tipificar. Dicho en otras palabras, siempre existe un *décalage*, un excedente o desajuste que imposibilita la relación armoniosa y absoluta de teoría y realidad. En particular, Feyerabend estipula dos clases de desacuerdo entre ambas instancias, a saber: en primer lugar, existe un *desacuerdo numérico* ya que «una teoría hace una cierta predicción numérica y el valor que se obtiene en realidad difiere de la predicción que se ha hecho, por encima del margen de error».[234]

En segundo término, advertimos los *fallos cualitativos*, donde, según el planteamiento que materializa Feyerabend,

> [...] una teoría es inconsistente no con un hecho recóndito que deba ser descubierto y sacado a la luz con la ayuda de complejos aparatos y que sea conocido solamente por los expertos, sino con circunstancias que puedan ser advertidas sin más ayuda que los sentidos y que son familiares a todo el mundo.[235]

Con este último caso, acerca de los *fallos cualitativos*, nuestro autor establece que las aproximaciones *ad hoc* no dejan de ser un intento de superar y ocultar estas dificultades cualitativas. Con estas aproximaciones lo que se pretende no deja de ser otra cosa que la eliminación de esos fallos generando la falsa impresión acerca de la excelencia de la disciplina científica. De manera que apelando a la presunta excelsitud científica, se afirma su engañosa omnipotencia y su absoluta capacidad omniabarcadora en la totalidad de lo real. El problema, que no tiene en cuenta esta visión cientificista de la realidad, estriba en que...

---

233. *Ibíd*., p. 40.
234. *Ibíd*., p. 41.
235. *Ibíd*., p. 42.

> [...] el material que un científico tiene realmente a su disposición, sus leyes, sus resultados experimentales, sus técnicas matemáticas, sus prejuicios epistemológicos, su actitud hacia las consecuencias absurdas de las teorías que él acepta, ese material, en efecto, está indeterminado de muchas maneras, es ambiguo, y nunca está completamente separado de la base histórica.[236]

El material del científico siempre se halla sujeto a la contaminación de principios y presupuestos que el propio científico desconoce y que, en caso de que fuesen conocidos, su contrastación resultaría prácticamente imposible. Hay una base histórica, una ligazón con la tradición, que la ciencia no puede olvidar y que, si sus descripciones pretenden gozar de un estatuto de validez, deben tenerlo en consideración. En este punto, es evidente la ligazón existente entre las cuestiones que apuntábamos con anterioridad, de Dilthey, Gadamer y Arendt: cualquier interpretación está sujeta a la tradición, así como a su incompletud radical. Y ese es el problema del discurso neurocientífico: pretender alcanzar una universalidad y absolutismo en sus postulados, como si la realidad de la experiencia del sujeto se explicase única y exclusivamente por su correlato neuronal. Asimismo, su metodología se basa exclusivamente en el método experimental, con lo que, según palabras de Feyerabend, se olvida de que la experiencia está impregnada de prejuicios, de preconcepciones, que invalidan la absoluta primacía y pureza de lo empírico, tal y como ya apuntó Popper. Toda experimentación debe ser tratada como una vía más de aproximación, pero en ningún caso debe otorgarse el cartel de la exclusividad metodológica ya que se halla sujeta a un ingente número de problemáticas. Para Feyerabend, en consecuencia,

> [...] los argumentos a favor de la ciencia o del racionalismo occidental emplean siempre ciertos valores. Preferimos la ciencia, aceptamos sus productos, los atesoramos porque están de acuerdo con dichos valores. Ejemplos de valores que nos hacen preferir la ciencia a otras tradiciones son la eficiencia, el dominio de la naturaleza, la comprensión de ésta en términos de ideas abstractas y de principios compuestos por ellas.[237]

---

236. *Ibíd*., pp. 51-52.

237. Feyerabend, P.K. *Adiós a la razón* (traducción a cargo de José R. de Rivera), Madrid, Tecnos, 1984, p. 60.

Es merced el dominio de ciertos valores por los que se justifica la primacía de la metodología empírico-experimental de la disciplina científica. Más allá de esta última consideración, y algo que une el discurso feyerabendtiano con el de autores como Marcuse, Adorno o Horkheimer, el discurso cientificista se gesta a la sazón de ideas y criterios de dominación para con la naturaleza. Y esas ideas son valores impuestos por el devenir de los acontecimientos, y, por ende, tienen un alcance histórico. No tienen una certeza ni ejercen un absolutismo ontológico, sino que son producto de la imposición de una determinada normatividad *deontológica* en el sujeto. Como muy bien apunta nuestro autor,

> [...] según Kant, la ilustración se realiza cuando la gente supera una inmadurez que ellos mismos se censuran. La ilustración del siglo XVIII hizo a la gente más madura ante las iglesias. Un instrumento esencial para conseguir esta madurez fue un mayor conocimiento del hombre y del mundo. Pero las instituciones que crearon y expandieron los conocimientos necesarios muy pronto condujeron a una nueva especie de inmadurez. Hoy se acepta el veredicto de científicos o de otros expertos con la misma reverencia propia de débiles mentales que se reservaba ante obispos y cardenales, y los filósofos, en lugar de criticar este proceso, intentan demostrar su «racionalidad» interna.[238]

La realidad en la que se ubica el sujeto, su experiencia de la misma, se halla pertrechada de una complejidad tan acuciante que, pretender reducirla a los criterios y premisas de una determinada teoría o metodología, es una empresa condenada al fracaso. Creer en la omnipotencia metodológica es como creer en las hadas. La cuestión radica en que...

> [...] todo estadio de la ciencia, toda etapa de nuestras vidas han sido creadas por decisiones que ni aceptan los métodos y resultados de la ciencia ni son justificados por los ingredientes conocidos de nuestras vidas.[239]

Al aproximarnos a la filosofía de corte más analítico, también observaremos ciertas críticas a este imperialismo de la neurocien-

---

238. *Ibíd*.
239. *Ibíd*., p. 114.

cia, en tanto que disciplina científica base para ocuparse del estudio de la experiencia del sujeto. Un autor, a medio camino entre la filosofía continental y analítica, R. Rorty, sigue el hilo desgranado por Feyerabend y Popper, negando la validez de la objetividad de la experiencia, así como de la preponderancia de la disciplina científica, en su momento de abordar el estudio de los modos de experienciar del sujeto. Para Rorty, la inquietud para con la objetividad y el estatuto cognitivo de la cientificidad no deja de ser,

> [...] características de una cultura secularizada en la que el científico sustituye al sacerdote. Ahora se considera al científico como la persona que mantiene a la humanidad en contacto con algo que está más allá de sí misma.[240]

Un corolario de esta nueva forma de pensar es que cualquier disciplina que busque un estatuto de validez, pero que no se ajuste a la metodología experimental propia de la cientificidad, deberá o bien imitarla o bien conseguir un *estatus cognitivo* que no necesite descubrir la facticidad. Expresado en términos rortyanos,

> [...] un resultado de esta forma de pensar es que cualquier disciplina académica que desee un lugar en el ágora, pero no sea capaz de ofrecer las predicciones y la tecnología que proporcionan las ciencias naturales, debe, o bien pretender imitar a la ciencia, o encontrar alguna forma de conseguir un «estatus cognitivo» sin necesidad de descubrir hechos.[241]

Como contrapartida a esta funesta situación, Rorty apostará por una racionalidad pragmática y solidaria, donde...

> [...] ser racional es simplemente examinar cualquier tema —religioso, literario o científico— de un modo que descarte el dogmatismo, la actitud defensiva y la radical indignación.[242]

La finalidad de esta racionalidad, análoga a la planteada por Popper y Feyerabend, no deja de ser la eliminación de cualquier

---

240. Rorty, R. *Objectivity, relativism and truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 35 (trad. cast.: *Objetivismo, relativismo y verdad*, Jorge Vigil Rubio, Barcelona, Paidós, 1996, p. 57).

241. *Ibíd*.

242. *Ibíd*., p. 37 (trad. cast., p. 59).

prurito objetivista y dogmático, que conduzca a la consideración de las premisas científicas como inalterables y universales. El gran objetivo de Rorty no sería otro que...

> [...] sustituir el deseo de objetividad —el deseo de estar en contacto con una realidad que sea algo más que alguna comunidad con la que nos identificamos— por el deseo de solidaridad con esa comunidad. Pensamos que los hábitos de recurrir a la persuasión antes que a la fuerza, de respetar las opiniones de los colegas, de sentir curiosidad y avidez por nuevas ideas y datos [...]. No creemos que exista una virtud intelectual denominada «racionalidad» por encima de estas virtudes morales.[243]

De esta manera, contra el imperialismo doctrinario y dogmático de la neurociencia, en tanto que representante de la disciplina científica propia del estudio de la experiencia del sujeto, Rorty, como Feyerabend y Popper apuesta por una metodología que vaya allende el autoritarismo axiomático y defienda una investigación en la que «la mejor manera de averiguar qué hemos de creer es atender al mayor número de sugerencias y argumentos que uno pueda».[244] Adoptando esta actitud el sujeto se...

> [...] liberaría de los interrogantes sobre la objetividad de los valores, la racionalidad de la ciencia, y las causas de la viabilidad de nuestros juegos de lenguaje. Todas estas cuestiones teóricas se sustituirían por cuestiones prácticas sobre si deseamos mantener nuestros valores, teorías y prácticas actuales o intentar sustituirlas por otras. Dada esta sustitución, no habría nada ante lo cual ser responsable excepto nosotros mismos.[245]

Se trata de una apuesta por una metodología abierta, inconclusa y que pesquisa una interrogación constante y permanente para con el objeto de estudio. Dicho en otras palabras, de lo que se trata es de volver al viejo ideal de las ciencias del espíritu y a la herramienta de la comprensión, que apuntábamos al inicio de esta parte de la investigación. Lo esencial es un método carente de universalidad y, por ende, de autoritarismo discursivo.

---

243. *Ibíd*., p. 39 (trad. cast., p. 62).
244. *Ibíd*., p. 39 (trad. cast., p. 63).
245. *Ibíd*., p. 41 (trad. cast., p. 65).

Ahora bien, más allá de estas cuestiones metodológicas, la filosofía de corte analítico entronca con la filosofía continental en el sentido de negar la posibilidad de la existencia de una completa traducibilidad de la experiencia a términos materialistas. Dicho en otras palabras, desde diferentes posiciones analíticas se problematizará la tesis de que todo contenido de la experiencia equivale a su correlato neuronal y, por ende, material. De este modo, para ciertos autores, siempre existirá un ámbito de la experiencia que no podrá ser explicado en términos cerebrales ni conceptuales, y que, consecuentemente, tendrá un estatuto protorreflexivo y aconceptual. Uno de ellos, Block, apuesta por una *fenomenalidad sin reflexividad*, es decir, por un estrato de la experiencia que no puede ser inspeccionado mediante mecanismos y dispositivos categoriales. Dicho en otros términos, Block afirma la existencia de un estadio de la experiencia que no puede ser captado por el pensamiento conceptual, dada su naturaleza prístina.[246]

Otro de los autores esenciales en el momento de abordar una explicación crítica acerca de la imposibilidad de traducibilidad de la experiencia en términos materialistas, es Quine y su célebre *teoría del conejo*. Como es bien sabido, la tesis central de la fábula hace referencia a la inadecuación de adaptar cualquier modelo ajeno al proceso de entendimiento y, por ende, traducir las tesis ajenas a nuestro aparato conceptual. La idea, kantiana de fondo, no deja de ser otra que la *inescrutabilidad de la referencia*.

Quine plantea la experiencia del antropólogo-lingüista que se sumerge en las entrañas de una tribu indígena, que utiliza un simbolismo completamente diferente al que emplea el estudioso. De lo que se trata es de hacer referencia a una determinada realidad que, para el lingüista, es un conejo. No obstante, lo que efectúa el estudioso no deja de ser la materialización de «la expresión salvaje o una parte de ella al término "conejo", imponiendo su propia pauta de objetivación sin una garantía especial».[247]

De manera que, para Quine se produce el fenómeno, ante este acontecimiento, donde...

---

246. Rabossi, E. (compilador). *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 289-330.

247. Quine, W.V. *Ontological Relativity and other essays*, USA, editado por el Department of Philosophy of Columbia University, 1969, p. 2 (trad. cast.: *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Manuel Garrido y J.L. Blasco, Madrid, Tecnos, 1988, p. 14).

> [...] dada una sentencia nativa que diga que determinada cosa está presente, y supuesto que la sentencia es verdadera cuándo y solo cuándo hay un conejo presente, de ninguna manera se sigue que dicha cosa sea un conejo. Podría ser cualquiera de los segmentos temporales del conejo, o cualquiera de sus partes no separables.[248]

Por consiguiente, lo que se está efectuando es una racionalización del lenguaje nativo para que, de esta manera, sea simple y propio para el investigador. Ahora bien, esta traducibilidad no deja de ser una arbitrariedad de leer nuestras objetivaciones en la lengua materna. La cuestión que se halla en el fondo para nuestro autor es que...

> [...] la sociedad nos ha instruido en un mismo patrón de respuestas verbales a incitaciones exteriores observables. Se nos ha inculcado una conformidad externa a un estándar externo; así es que cuando yo correlaciono sus sentencias con las mías mediante la simple regla de correspondencia fonética, encuentro que las condiciones públicas de sus afirmaciones y negaciones coinciden con las de las mías.[249]

Esta tesis, para lo que nos interesa en esta parte de la investigación, nos ayuda a entender la imposibilidad de la neurociencia de abordar el estrato prístino de la experiencia. Lo que hace el discurso neurocientífico es traducir la vivencia intrínseca del sujeto en términos materiales. El asunto es que esa traducción siempre se sustenta en una arbitrariedad de fondo puesto que existe una brecha ontológica entre los elementos constitutivos de la experiencia y sus componentes materiales. Este hilo de la problemática, será desarrollado más adelante de la mano de Davidson y la investigación la expondrá a continuación.

Otro punto estriba en que cualquier representación simbólica de la experiencia, que es propia del discurso neurocientífico, también se yergue en un asunto problemático y arbitrario. Lo único que hace el investigador es traducir a sus propios conceptos la experiencia que describe el sujeto. Ahora bien, a nadie se le escapa la fractura existente entre esos elementos, lo que provoca una asimilación violenta de los patrones de experiencia a los con-

248. *Ibíd*., p. 2 (trad. cast., p. 14).
249. *Ibíd*., p. 5 (trad. cast., p. 18).

ceptos neurocientíficos. Siempre existirá de fondo una inescrutabilidad de la referencia, una ausencia de criterios discursivos sólidos que sean equivalentes a la experiencia del sujeto.[250]

Pues bien, cojamos el hilo que apuntó con anterioridad Davidson para apuntalar esta imposibilidad de la traducción, que apunta Quine, de los elementos vivenciales a realidades físicas. La cuestión principal para Davidson no deja de ser otra que la experiencia, que «los acontecimientos mentales, como pueden ser percepciones, recuerdos, decisiones y acciones, se resisten a dejarse prender en la red nomológica de la teoría física».[251]

Para desarrollar esta tesis, Davidson parte de sus tres célebres principios: el primero de ellos es el *principio de interacción causal* que responde al hecho que «al menos algunos acontecimientos mentales mantienen una interacción causal con los acontecimientos físicos».[252] El segundo de ellos, denominado el *principio del carácter nomológico de lo mental* asevera el hecho que «allí donde hay causalidad, debe haber una ley: los acontecimientos relacionados como causa y efecto caen bajo leyes determinantes estrictas».[253] Finalmente, el tercer principio, designado como el *carácter anómalo de lo mental*, arguye que «no hay leyes deterministas estrictas por las que puedan predecirse y explicarse los acontecimientos mentales».[254]

Una vez especificados estos tres principios constituyentes para con la relación entre lo físico y lo mental, Davidson establecerá su caracterización de dicha vinculación. De entre las diferentes propuestas que apunta (*monismo nomológico, dualismo nomológico, dualismo anómalo*), finalmente adoptará el *monismo anómalo* como la mejor manera de tipificar la relación entre lo mental y lo material. En particular, dicha designación hace referencia a la tesis que...

---

250. Esta temática será retomada y analizada pormenorizadamente en el siguiente capítulo del estudio, cuando se analice la inoperancia del pensamiento conceptual para abarcar el estrato prerreflexivo de la experiencia, así como de la necesidad de generar conceptos dotados de una historicidad radical.

251. Davidson, D. *Filosofía de la psicología* (edición bilingüe), Barcelona, Anthropos, 1994, p. 2.

252. *Ibíd*., p. 4.

253. *Ibíd*., p. 6.

254. *Ibíd*., p. 8.

> [...] se asemeja al materialismo en su afirmación de que todos los acontecimientos son físicos, pero rechaza la tesis, habitualmente considerada como esencial al materialismo, de que los fenómenos mentales pueden darse explicaciones puramente físicas.[255]

La tesis de fondo que hay en la propuesta de Davidson es que es imposible traducir la experiencia del sujeto a términos materiales. Dicho en otros términos, lo que el sujeto puede hacer, cuando intenta apelar a instancias materiales en su intento de explicitar sus vivencias, es...

> [...] seleccionar todo acontecimiento mental utilizando exclusivamente el vocabulario físico, pero ningún predicado puramente físico, por complejo que sea, tiene, por ley, la misma extensión que un predicado mental.[256]

La realidad mental del sujeto, su horizonte de experiencia, es nomológicamente irreductible a cualquier prurito de explicación fisicalista. Pueden existir enunciados de carácter generalista que relacionen la realidad física y lo mental, enunciados que tengan la forma lógica de una ley. Ahora bien, en ningún caso se tratará de enunciados legaliformes en sí.

Una de las explicaciones que ofrece Davidson para especificar dicha irreductibilidad es el carácter anómalo y holista de lo mental.

> [...] las creencias y los deseos aparecen en la conducta en cuanto modificados y mediados por ulteriores creencias y deseos, actitudes y expectativas, sin límite. Está claro que este holismo del ámbito mental es un indicio de la autonomía como del carácter anómalo de lo mental.[257]

Los enunciados generales legaliformes que pretenden vincular ambas entidades ontológicas efectúan una generalización *heterónoma*. Por dichas generalizaciones debemos entender...

---

255. *Ibíd*., p. 24.
256. *Ibíd*., p. 26.
257. *Ibíd*., p. 34.

> [...] generalizaciones que, al ejemplificarse, pueden darnos razones para creer que allí actúa una ley precisa, pero que solo puede enunciarse trasladándola a un vocabulario diferente.[258]

De esta manera, el carácter esencialmente heterónomo de los enunciados de carácter general, que pretenden aunar la realidad física y mental, conduce al papel central de la traducción, en la descripción de la totalidad de actitudes proposicionales, así como de la indeterminación de la traducción. Consiguientemente, «no hay leyes psicofísicas estrictas a causa de los diferentes cometidos de los esquemas mentales y los físicos».[259] Expresado en otros términos,

> [...] la irreductibilidad nomológica de lo mental no deriva simplemente de la naturaleza inconsútil del mundo del pensamiento, la preferencia y la intención, pero dicha interdependencia es común a la teoría física, y es compatible con que haya una única manera correcta de interpretar las actitudes de un hombre ni relativizarlas con arreglo a un esquema de traducción.[260]

Y esta imposibilidad radica, como se destacó con anterioridad, del carácter holista, acumulativo y anómalo de la realidad mental ya que los estados mentales se relacionan e influyen con otros estados y condiciones mentales. Hay una penetración mutua, una influencia entre estados mentales que invalidan las justificaciones materialistas, las cuales...

> [...] operan en un marco conceptual que cae fuera del alcance directo de la ley física al describir causa y efecto, razón y acto, como aspectos del retrato de un agente humano. La anomalía de lo mental es, pues, una condición necesaria para ver los actos como autónomos.[261]

Apuntada esta anomalía de lo mental, es evidente que las ciencias que se ocupan del estudio de la interacción entre ambas entidades, están condenadas a una aporía irresoluble. La vincu-

---

258. *Ibíd*., p. 40.
259. *Ibíd*., p. 48.
260. *Ibíd*.
261. *Ibíd*., p. 56.

lación y explicación de la experiencia en términos fisicalistas, como es propio del discurso neurocientífico, está condenada al fracaso ya que...

> [...] lo que de ello resulta, no son leyes cuantitativas estrictas integradas en una elaborada teoría, tal como esperamos de la física, sino correlaciones irreductiblemente estadísticas que se resisten, por principio, a un perfeccionamiento ilimitado. Eso es lo que está detrás de nuestra incapacidad para descubrir leyes psicofísicas deterministas.[262]

Esta irreductibilidad nomológica de la experiencia imposibilita el hecho de que «podemos confiar en llegar un día a explicar y predecir la conducta humana con el grado de precisión con que es posible en principio hacerlo con los fenómenos físicos».[263]

El argumento que esgrime Davidson para anular la capacidad de la neurociencia y la psicofísica, en su intento de abarcar la experiencia del sujeto, nos retrotrae a Quine y estriba en que su búsqueda depende exclusivamente de la lógica de la experimentación y de las técnicas de neuroimagen, donde, para observar los efectos neuronales, deben presentarse a los sujetos, de forma oral, elecciones. Ulteriormente, el sujeto debe responder de acuerdo a aquello que escoge. Por consiguiente, en esta dinámica hay implícita toda una teoría de la comunicación. Es decir,

> [...] para establecer si es correcto atribuir una creencia o un deseo hay que resolver los mismos problemas que para demostrar que hemos comprendido las palabras de otro.[264]

En este punto, vuelve a emerger el discurso de Quine, como se apuntó anteriormente, y la imposibilidad de la traducción, en la que, según Davidson,

> [...] solo en el contexto del sistema (lenguaje) puede especificarse su función [...]. En el caso del lenguaje, esto es patente, pues comprenderlo es traducirlo a nuestro sistema propio de conceptos.[265]

---

262. *Ibíd*., p. 66.
263. *Ibíd*., p. 68.
264. *Ibíd*., p. 88.
265. *Ibíd*., p. 92.

Pues bien, de una forma análoga a la lógica del lenguaje, acontece con la realidad mental del sujeto, puesto que «mientras sea la conducta y no otra cosa lo que tratemos de explicar y describir, hemos de hacer que los datos encajen como sea en ese esquema»,[266] de manera que...

> [...] dado que los fenómenos psicológicos no constituyen un sistema cerrado, hay que decir que no cabe en ellos la obtención de predicciones exactas ni el sometimiento a leyes deterministas.[267]

De lo que se trata, según Davidson y Quine, es de demostrar que la neurociencia fracasa en su intento de captar la experiencia del sujeto puesto que implica unos mecanismos de ajuste y traducibilidad entre dos entidades ontológicas inconmensurables. Nunca podrá existir un descubrimiento de lo experiencial por parte de la cientificidad ya que las categorías y metodologías que impone para su estudio, son incapaces de captar la experiencia en su mismisidad.

De esta manera, se ha observado como desde diferentes vertientes de la filosofía (continental, filosofía de la ciencia o analítica) se pone en tela de juicio el poder neurocientífico para especificar los elementos constituyentes de la experiencia del sujeto. Para unas propuestas es debido a la existencia de un estrato prerreflexivo que invalida cualquier tentativa cientificista, para otros casos es la propia lógica y metodología científica la que se convierte en un óbice para la correcta ocupación de los modos de experienciar. Finalmente, desde Quine y Davidson se establece la aporía ontológica de correlacionar dos entidades que son inconmensurables y específicas.

Consideraciones finales

A lo largo de este capítulo se ha abordado la problemática inherente al actual modo de gestionar la experiencia del sujeto por parte de los discursos científicos, que imperan en la actualidad. En particular, la investigación se ha centrado en la forma

266. *Ibíd*.
267. *Ibíd*., p. 94.

cómo el discurso neurocientífico se ha erigido en la perspectiva dominante, por lo que hace referencia al estudio de la experiencia del sujeto.

Se ha observado cómo la neurociencia parece usurpar el contexto propio de las ciencias del espíritu en su acometida al estudio de la forma de experienciar de la subjetividad. Si las *Geisteswissenschaften* se caracterizan por una apuesta por la comprensión, entendiéndola ésta como una facultad con un estatuto imaginativo, que carece de fin y que siempre se halla relacionada, pero no adecuada plenamente con el objetivo de comprensión (que no deja de ser otra que la vivencia del sujeto, la experiencia de la subjetividad); el discurso neurocientífico parece subvertir esa lógica al adueñarse del terreno experiencial. Para materializar dicha subversión, lo que realiza es adoptar los ropajes de la metodología de las ciencias del espíritu (su tarea pretende comprender los diferentes elementos que configuran la vivencia del individuo, entendiendo dicha tarea como un proceso que adolece de fin, que depende de la tradición en la que se inscribe su investigación...). Ahora bien, hablamos de ropaje debido al hecho, tal y como se ha podido observar a lo largo del capítulo, que en ningún momento el discurso neurocientífico pretende separarse *de facto* de la tradición científica, al buscar explicaciones causales y conexiones nomológicas eternas entre el contenido de la experiencia y su correlato neuronal. Expresado en otros términos, el paradigma neurocientífico acaba cayendo en las redes del cientificismo más acuciante al pretender establecer leyes causales inviolables en su objeto de estudio. Con ello a lo que nos conducen sus consideraciones no es a otro lugar más lejano que las aporías propias de la ciencia en su intento de abordar la verdadera experiencia del sujeto.

Como se ha observado en sus estudios acerca de la memoria, percepción y lenguaje, toda explicación de las diferentes instancias que configuran todas estas modalidades de la experiencia, se reduce a simples configuraciones materialistas, conceptuales y legaliformes. La neurociencia reduce la experiencia a términos puramente neuronales, eliminando la posibilidad de la existencia de un estrato prerreflexivo de la misma. Ahora bien, tal y como se ha observado a lo largo de diferentes investigaciones experimentales (sobre todo en el caso de la memoria), los sujetos afirman experienciar algo que no se puede concretizar en

términos verbales y, por ende, conceptuales. Existe una región de su experienciar que no es atribuible a la consciencia, conceptualidad o intelectualismo. Por ese motivo, el experimentalismo neurocientífico tiene todos los problemas para definir el estatus ontológico de la memoria, percepción o lenguaje, y deben dirigir su atención al estudio topológico y funcional de dichas instancias. La neurociencia, como la disciplina científica, fracasa en su prurito de abarcar la verdadera naturaleza de la experiencia y, por ese motivo, debe dirigir sus herramientas conceptuales a elementos subsidiarios como puede ser el funcionamiento o la hipotética región cerebral implicada en su ejecución.

Más allá de esta problemática, inherente por otra parte a la totalidad de la disciplina científica, la irrupción del fenómeno de la *neuroplasticidad* pone de manifiesto las contradicciones internas de la neurociencia. La plasticidad neuronal afirma que es la propia experiencia del sujeto la que es capaz de modificar las diferentes conexiones neuronales y reestructurar los diversos circuitos cerebrales. Expresado en otros términos, es el experienciar el que determinaría, en parte, la naturaleza cerebral del sujeto, modificando ciertas conexiones neuronales. De esta manera, puede afirmarse sin ambages la existencia de una implicación mutua, de una penetración recíproca entre la corporalidad y la experiencia, influyéndose ambas instancias mutuamente. Tanto el experienciar como el cuerpo influyen en la capacidad experienciante del sujeto, con lo que debe eliminarse cualquier tentativa reduccionista.

Fuera de los márgenes de la neurociencia, desde la filosofía, sobre todo de corte analítico, emerge un discurso que pretende legitimar la preponderancia de la neurociencia como disciplina totémica, en el momento de ocuparse de la conciencia y experiencia de la subjetividad. Planteamientos como el de Dennett buscan argüir la importancia del discurso neurocientífico en su intento de tipificar la realidad mental del sujeto (básicamente, extirpándola de raíz al defender un materialismo acérrimo). Para Dennett y su heterofenomenología, no existe ningún horizonte protorreflexivo de la experiencia ni *qualias* que vayan allende la naturaleza neuronal y cerebral. Todo aquello que puede vivenciar la subjetividad se halla encuadrado en las diferentes regiones cerebrales. Toda realidad mental no deja de ser un epifenómeno de la sustancia cerebral.

No obstante, más allá de estos discursos legitimadores, en la totalidad de la práctica filosófica emergen planteamientos que pretenden derribar el supuesto estatuto hegemónico de la disciplina neurocientífica. Como se ha podido comprobar desde el primer capítulo de la investigación, la filosofía continental ataca desde sus cimientos la superioridad científica de la neurociencia, esgrimiendo argumentos que van contra el conceptualismo y el carácter estático de sus planteamientos nomológicos. Tanto la realidad del concepto como la naturaleza de las leyes causales que estipulan no son capaces de penetrar en la verdadera experiencia, escabulléndose el dinamismo y devenir de la misma.

Desde los sectores más epistemológicos, tanto con Popper como con Feyerabend, se pone en tela de juicio la pretendida universalidad de las leyes científicas, en general, y las neurocientíficas, en particular, así como se exhuma la actitud dogmática de las mismas. La metodología experimental está repleta de suposiciones y prejuicios que provocan un desajuste en su pretendida objetividad y universalidad. La facticidad es dinámica y constituida de pluralidad, lo cual inhabilita cualquier intento de actitud totalitaria de abarcarla con una única idea o metodología.

Ahora bien, este sistemático ataque a los pruritos hegemónicos de la neurociencia no se reducen única y exclusivamente a la filosofía continental o epistemológica, sino que también se hallan presentes en la corriente analítica. Tanto Rorty, como Quine y Davidson, entre un ingente número de pensadores, intentan ofrecer su explicación del fracaso neurocientífico en el momento de estudiar y tipificar la experiencia. Rorty, cercano a Popper y Feyerabend, elimina la posibilidad de defender la existencia de una única metodología válida para ocuparse de la totalidad de lo real, mientras que Quine y Davidson otorgan la demoledora crítica de la inescrutabilidad de la referencia o de la intraducibilidad de los elementos mentales a términos materialistas: son dos órdenes de lo real completamente inconmensurables y específicos y, por ese motivo, cualquier tentativa de reducir lo uno en lo otro, caerá en la aporía de traducir una realidad con la discursividad propia de la que ejerce el papel de traductor. En ningún caso será capaz de abordar la verdadera naturaleza de aquello traducido.

5

MULTIPLICIDAD METODOLÓGICA E HISTORICIDAD CONCEPTUAL

5.1. **Multiplicidad metodológica: el caso del arte**

En el anterior capítulo se ha podido observar como el discurso neurocientífico alcanza toda una serie de aporías que invalidan su absoluta hegemonía para con el tratamiento de la experiencia. Expresado en otros términos, se tipificó, a la sazón de diferentes vertientes de la filosofía, como la epistemología, la filosofía analítica o continental, que el discurso neurocientífico tiene muchos problemas que le niegan su exclusividad metodológica para con las formas de experienciar de la subjetividad. No obstante, debe remarcarse que, una vez destacadas y establecidas esas problemáticas inherentes a la neurociencia, no se rechaza por completo su funcionalidad. Es decir, la disciplina neurocientífica es relevante en tanto y cuanto ofrece un discurso plagado de pragmaticidad y, por ende, en esa dimensión teleológica, tiene validez. El problema estriba en el momento en que se cree en la potestad de abarcar explicativamente y discursivamente la totalidad de la experiencia del sujeto. Dicho en términos propios del estudio, la neurociencia capta el aspecto somero de la experiencia, resultándole por completo ignoto, debido a sus aporías, el estrato prerreflexivo.

El estudio del horizonte antepredicativo del experienciar nos sitúa en la tesitura de afirmar sin ambages que la ciencia no se erige en la única fuente de información ontológicamente fiable. Existen un ingente número de disciplinas que ofrecen explicaciones válidas y que, consiguientemente, se yerguen en hontanares de conocimiento válido. Hay un pluralismo ontológico, tal y como hemos observado en el primer capítulo de esta investigación, que

invalida por completo la hegemonía de una única metodología omnicomprensiva para con el mismo. Expresado sucintamente, cualquier reduccionismo está condenado al fracaso en su intento de abordar el estrato protorreflexivo de la experiencia.

Y es en este punto donde podemos rescatar una idea que observamos en la tematización de la experiencia en Merleau-Ponty, así como en el análisis que hacíamos del Romanticismo como es la importancia de la dimensión estética. Debe resaltarse que tomamos la experiencia estética como ejemplo en tanto que nos parece una de las formas más ricas para aproximarse a ese sentido originario de la experiencia. Ahora bien, un aspecto a reseñar es que el arte no se erige en una metodología dominante capaz de absorber la totalidad de la experiencia y de lo real. Si fuese así, caeríamos en un reduccionismo estético, análogo al que incurre el discurso científico, en general, y neurocientífico, en particular. El arte, junto la ciencia, la filosofía, la antropología y demás instancias, se erigen en campos burocráticamente separados, especializados históricamente, pero válidos todos ellos para problematizar y generar las condiciones de posibilidad de una posible tematización (somera y nunca comprehensiva) de la auténtica experiencia del sujeto. No se trata de un eclecticismo fútil, sino de una interpenetración recíproca de todas las disciplinas, de un diálogo constante y progresivo entre todas las metodologías, con la finalidad de establecer ciertos principios dúctiles e históricos para, de esta manera, acercarnos a ese hontanar de sentido que es la experiencia originaria de la subjetividad. Es mejor hablar, en términos de Merleau-Ponty, de *quiasmo metodológico* fundado en un perpetuo e incesante diálogo, que no de categorías metodológicas exhaustivas y excluyentes.

De esta manera, podemos afirmar con rotundidad que, siguiendo las tesis de Feyerabend,

> [...] las generalizaciones intelectuales sobre el «arte», la naturaleza» o la «ciencia» son recursos simplificadores que nos pueden ayudar a ordenar la abundancia que nos rodea. Y en cuanto tales deben ser comprendidos. Son instrumentos oportunistas, en modo alguno proposiciones definitivas sobre la realidad objetiva del mundo.[1]

1. Feyerabend, P.K. *La conquista de la abundancia* (traducción a cargo de Radamés Molina y César Mora), Barcelona, Paidós, 2001, p. 263.

El arte no deja de ser un instrumento más para intentar ofrecer una explicación acerca de la verdadera forma de experienciar. Empero, en tanto que tal, debe dialogar con el resto de metodologías. Debe interactuar con otras disciplinas para que, de esta manera, se puedan generar las condiciones adecuadas para enriquecer las modalidades de aproximación a ese horizonte antepredicativo de sentido. De nuevo, Feyerabend sale a nuestro encuentro ya que...

> [...] términos como los de ciencia y arte son bolsas temporales que contienen una gran variedad de productos, algunos excelentes, otros pasados, todos ellos bajo una misma etiqueta que los caracteriza. Pero las bolsas y las etiquetas no afectan a la realidad y se puede prescindir de ellas sin que cambie aquello que supuestamente organizan. Lo que quedan son hechos, historias, sucesos, resultados que se pueden clasificar de muchas maneras pero que no están separadas por una dicotomía «objetiva» y duradera.[2]

Siguiendo estas tesis feyerabendtianas, y estirando el hilo de la anterior afirmación, puede aseverarse que tanto los científicos, como los artistas, filósofos y demás no dejan de ser unos productores de artefactos.[3] Dicho en otros términos, «la naturaleza tal y como la describen nuestros científicos es un artefacto que ellos engrandecen y reconstruyen constantemente».[4] Que sean un constructo humano no significa que no tengan validez. La tienen en tanto y cuanto no se estipulan como un discurso dominante que se ubica por encima del resto, ayudando a generar una experiencia más rica en el sujeto, así como la capacidad para problematizarla de una forma progresiva y con mayor profundidad.

Hecho este matiz, vayamos sin reservas a la experiencia estética y como esta nos puede ofrecer toda una serie de ingredientes esenciales para, como se verá en el apartado final del

---

2. *Ibíd*., p. 273.

3. El sentido que toma Feyerabend de artefacto lo extrae de la escuela histórico-cultural rusa, cuyas figuras más emblemáticas son Vygotsky, Luria, Leontiev, entre otros. Para este paradigma el artefacto es el elemento que aúna al sujeto con el mundo. Es la herramienta que se yergue en el nexo de unión entre individuo y entorno. El artefacto, no obstante, no es una realidad estática sino que se halla sometida a los avatares histórico-culturales, así como se encarga de modificar al sujeto, en el momento en que este los emplea.

4. Feyerabend, P.K. *La conquista de la abundancia, op. cit*., p. 275.

capítulo, construir conceptos dinámicos e históricos, capaces de aproximarse progresivamente, de palpar la experiencia originaria y antepredicativa. El mundo en el que habita el sujeto, así como la experiencia que tiene este, es demasiado compleja y rica como para ser comprendido por toda una serie de teorías abstractas que, a su vez, obedecen a una serie de principios generales epistemológicos. De esta manera, podemos observar cómo, verbigracia,

> [...] los artistas han resuelto problemas que todavía confunden a serios pensadores objetivos (por ejemplo, cómo captar la subjetividad de una persona de una forma que la haga accesible a otros), y que sus medios de presentación son mucho más ricos, mucho más adaptables y mucho más realistas que los estériles esquemas que uno puede encontrar en las ciencias sociales.[5]

La explicación de este hecho se fundamenta en la deshumanización y burocratización de la experiencia que materializa el discurso cientificista, de manera que...

> [...] una persona que acaba de oír que él, o ella, debe ser operado de cáncer, que es informada de su tragedia en la atmósfera carcelaria de un hospital moderno donde uno se pregunta, donde uno nunca sabe exactamente lo que sucede pero cumple toda orden recibida; una persona que busca consuelo y fortaleza para enfrentarse con lo inevitable en un psiquiatra (palabra de médico = juicio divino), este paciente apenas ya es una persona, indefenso y consumido por el temor, él o ella es simplemente el objeto de las maquinaciones de torturadores expertos.[6]

De esta manera, el presunto dominio científico, fundamentado en sus resultados, se vendría abajo ya que...

> [...] la ciencia no es superior en virtud de su método, puesto que no hay ningún método, y tampoco lo es en virtud de sus resultados: sabemos lo que la ciencia hace, pero no tenemos la menor idea de si otras tradiciones podrían hacerlo mucho mejor.[7]

---

5. Feyerabend, P.K. *Adiós a la razón*, *op. cit*., p. 71.
6. *Ibíd*., p. 73.
7. Feyerabend, P.K. *La ciencia en una sociedad libre* (traducción a cargo de Alberto Elena), Barcelona, Siglo XXI, 1982, p. 124.

A lo que nos apunta la experiencia estética, en palabras de Feyerabend, es a la necesidad de dirigirnos a la acción, a la *praxis*, puesto que, de esta manera, nos estaremos moviendo por una dimensión de la experiencia mucho más rica. Dicho en otros términos,

> [...] las ideas que usamos al actuar han superado el test de la práctica; han sido modificadas por emociones, deseo, sueños de quienes participan en la acción [...], lo que significa que han absorbido una gran parte de la subjetividad de los agentes. Esta es, por tanto, la razón por la que no tengo nada que decir sobre problemas políticos, éticos, estéticos, científicos, etc.: una discusión abstracta de las vidas de gentes que no conozco, y cuya situación no me es familiar, no es sino una pérdida de tiempo.[8]

En tanto que acción, la estética se aproxima a esa definición de vida que materializa Argullol, entendiendo a esta última como «superposición de experiencia y experimento».[9] Arte como acción implica que tanto la experiencia como la capacidad de experimentar se encuentren entrelazadas. De manera que, no nos debe extrañar que, en tanto que actividad, el arte no deje de ser otra cosa que «la máscara y lo que queda cuando cae la máscara»,[10] es decir, aquella instancia que es capaz de generar experiencia a la sazón de su actividad.[11]

5.1.1. *Schopenhauer y la musicalidad como nuevo* órganon *de la filosofía*

El arte, como se ha visto, se erige en un dispositivo que tenemos para poder aproximarnos a nuestra experiencia más originaria y, consecuentemente, no contaminada de elementos ca-

---

8. Feyerabend, P.K. *Adiós a la razón*, *op. cit*., p. 79.

9. Argullol, R. *Aventura. Una filosofía nómada*, Barcelona, De Bolsillo, 2000, p. 195.

10. Argullol, R. *Breviario de la aurora*, Barcelona, Acantilado, 2006, p. 14.

11. Véase al respecto los capítulos 48 («Interludio sobre el arte») y el 49 («Un museo construido en arenas movedizas») en Argullol, R. *Visión desde el fondo del mar*, Barcelona, Acantilado, 2010. En ellos se puede apreciar la dilucidación de Argullol del arte en tanto que acción que va más allá de convencionalismo, ideales miméticos...

tegoriales y legaliformes. Pues bien, veamos cómo la experiencia estética, en general, y la musical, en particular, se convierten en uno de los medios más eficaces para conducirnos a dicho horizonte de sentido originario. Para ello, se tomará en consideración las tesis de Schopenhauer como preludio a la tematización que materializa John Cage de la musicalidad como experiencia originaria, producto de la ruptura con la métrica y la notación musical, así como de la eliminación de la tripartición clásica compositor-intérprete-oyente.

Como se observó en el primer capítulo de la investigación, Schopenhauer se erige en uno de los autores que critican de una manera más lúcida y exacerbada el afán cientificista por abarcar la totalidad de lo real. Según su propuesta, la verdadera experiencia, como se vio, es la *voluntad* (*Wille*). De modo que en su intento de tematizar el tipo de conocimiento, que el sujeto puede tener en el momento en que es capaz de desembarazarse de la perspectiva de la *representación* y, por consiguiente, al margen del conocimiento fenoménico, Schopenhauer estipulará la esencialidad de la experiencia estética y de la música, concretamente, para lograr tal finalidad.

Particularmente, el conocimiento que quiere tipificar Schopenhauer, para abarcar la verdadera experiencia de la voluntad, radicará en una separación radical de la *voluntad de vivir*, de la fenomenalidad del mundo y la yoidad —de la satisfacción de las necesidades subjetivas—, para, de esta manera, poder tener como objeto de estudio la *objetividad* del mundo (por tal *objetividad* debemos entender el mundo, y su experiencia, en tanto que desvinculado de los intereses del sujeto cuan subjetividad que impone la voluntad de vivir), que, a su vez, no es otra cosa que la *objetividad de la voluntad pura*.

El yo, por consiguiente, se desprende de esa individualidad configurada por los intereses vitales,[12] mientras que del mundo

12. A este yo desinteresado, Schopenhauer lo designa de varias maneras, a lo largo de su obra. Antes de 1818, lo denominaba *conciencia mejor*, puesto que acarrea una forma de conocimiento superior al evadirnos de los intereses vitales. No obstante, acabará abandonando esta acuñación ya que la noción de *conciencia* (Bewusstsein) se encuentra vinculada estrechamente al idealismo y, por consiguiente, al ideal de la representación. Por ese motivo, Schopenhauer, ulteriormente, designará esta yoidad como *sujeto puro de conocimiento*, *sujeto desprovisto de voluntad* (entendida esta voluntad como *voluntad de*

desaparece su estructuración en tanto que serie fenoménica. Dicho en otras palabras, a partir de la elevación que se efectúa, debido al rechazo de la perspectiva fenoménica de la representación,[13] el correlato sujeto-objeto dejará de entenderse en términos de fenómeno (*Erscheinung*, engaño, representación), para pasar a emerger lo que siempre existe: la voluntad. En este punto, el yo es un ojo claro, diáfano, carente de refracciones puesto que elimina todo instinto vital y, por ende, su *voluntad de vivir*. A su vez, el mundo aparece de una forma esencial como *voluntad* objetivada a través de los fenómenos.

Sin embargo, para describir y tipificar esta modalidad de conocimiento superior, Schopenhauer deberá remitirse a la *Kritik der Urteiskraftl* kantiana. Recordemos que para Kant los *juicios estéticos* son aquellos que atienden a la realidad de la cosa sin reclamar la presencia del aparato categorial del entendimiento.[14] De esta manera, cuando el sujeto es capaz de observar el mundo sin la interferencia de los esquemas intelectuales, se apreciarán las cosas tal y como son, es decir, se experienciará la forma o estructura del objeto. Este fenómeno es lo que Kant designa como *experiencia estética*. Empero, dicha capacidad de los juicios estéticos vendrá determinada primordialmente por el hecho que el sujeto debe desligarse de todo tipo de interés (para Kant, existen dos tipos de interés: el teórico y moral). Solo aquel que ha sido capaz de desembarazarse de cualquier actitud interesada, se hallará en una situación de pura contemplación de las estructuras de la facticidad.

Pues bien, Schopenhauer toma todas estas consideraciones y las conduce al terreno del conocimiento propio de la voluntad (no obstante, debe recordarse que Kant no cesa de recordarnos que los juicios estéticos adolecen de conocimiento y, solamente, son instancias que nos llevan a la fruición estética), llegando a afirmar que, al dejar que se manifieste la objetividad de la reali-

---

vivir y, consecuentemente, como ligada irremediablemente a los intereses vitales), *el ojo claro del mundo* o *el claro espejo de la esencia del mundo*.

13. Schopenhauer, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Frankfurt am Main, Insel, 1987, p. 302 (trad. cast.: *El mundo como voluntad y representación*, *op. cit*., p. 263).

14. Kant, I. *Kritik der Urteilskraft. Kant's gesammelte Schriften. (V)*, Reimer, Berlín, 1974, pp. 204-205 (trad. cast.: *Crítica del juicio*, Manuel García Morente, Madrid, Espasa, 2004, pp. 132-133).

dad, el arte se erige en el *órganon* propio de la filosofía.[15] Cuando un artista ofrece su producto al público, éste ni es epistemológico ni ético, sino que muestra una realidad que no se circunscribe a lo vital y, aquello que no se constriñe a la vida, será, para nuestro autor, la voluntad.

Así pues, mediante el arte, nos ubicamos en un contexto contemplativo que deja al eterno presente de la voluntad su perpetua manifestación. Alcanzaremos el auténtico conocimiento, en el instante en que nos instalemos en la *experiencia estética*, en el sentido en que Schopenhauer la toma de la tercera crítica kantiana. Ahora bien, según la propuesta schopenhaueriana, no todas las disciplinas artísticas gozan de una relevancia análoga. Dicho en otros términos, Schopenhauer establecerá una jerarquía estética, la cual corresponderá a los grados de manifestación de la voluntad. Dicha jerarquización corresponde, de menor a mayor grado de relevancia, a la arquitectura, jardinería, pintura y escultura naturalistas, artes humanas (pintura histórica, arte poético).[16] No obstante, por lo que concierne al interés de nuestra investigación, debe destacarse que Schopenhauer excluye un arte de dicha jerarquía, aunque sea, *de facto*, plenamente coherente con ella, a saber: la música.

> [...] ella está totalmente separada de todas las demás. En ella no conocemos la copia, la reproducción de alguna idea del ser del mundo: pero es un arte tan grande y magnífico, actúa tan poderosamente en lo más íntimo del hombre.[17]

Con ella sucede algo especial que la desvincula por completo del resto de disciplinas: no expresa, como las otras, la manifestación de la voluntad en ideas. Empero, es un arte y, en tanto que tal, debe ser una forma de representación que se halla relacionada necesariamente con la voluntad. Así pues, solo puede representar

---

15. Ya Schelling, en 1801, con su *Sistema de idealismo transcendental* expuso esta tesis. Cada producto artístico tiene la capacidad de conocer la objetividad y, por ende, se yergue en el paradigma filosófico central. No obstante, a diferencia de Schelling, el arte no nos da acceso a un Absoluto como unión de libertad y naturaleza, sino que ofrece una experiencia de la *voluntad*.

16. Schopenhauer, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, *op. cit*., pp. 307-367 (trad. cast.: *El mundo como voluntad y representación*, *op. cit*., pp. 267-311).

17. *Ibíd*., p. 368 (trad. cast., p. 311).

una cosa: la *voluntad* misma. En la música, por ende, no se objetivan arquetipos de la voluntad sino el propio proceso, como dinamismo generador, en el que la *voluntad* se objetiva en ideas. Nos mostrará el proceso dinámico del que brota, a la sazón de la unidad de la voluntad, la pluralidad de ideas o formas fenoménicas.

Cada arte hace referencia a las diversas formas de objetivación, es decir, al fenómeno de la representación y, por ende, a las sombras de la auténtica realidad. De modo que, mientras que el resto de las disciplinas expresan idealizaciones de la voluntad, la música muestra la pulsión originaría de la que se configuran dichas idealizaciones. Ello es de esta manera puesto que la música opera con sonidos, con procesos, con, tal y como ulteriormente se observará en la propuesta de John Cage, duraciones. Un sonido engendra a otro por proceso de génesis. A su vez, la combinación musical permite generar formas comparables a vivencias y experiencias del sujeto. Más aún, a diferencia del arte dramático, de la tragedia, en especial, en la música no hay palabras, es decir, no hay condiciones para efectuar el juicio moral, propio de las artes dramáticas. Hay solamente el puro proceso de manifestación y transformación de formas. Es una universalidad que no se encuentra circunscrita en la encrucijada de los idiomas concretos de cada artista y oyente (este último, independientemente de su idioma, presencia el proceso de surgimiento de formas).

Por este último motivo, Schopenhauer excluye a la opera de la excelencia metodológico-filosófica de la ópera. Esta desvirtúa el prístino momento de surgimiento del proceso al presentar la palabra. La ópera es un género híbrido al introducir en su dinamismo la lógica del habla.[18]

Consiguientemente, tal y como se ha podido observar, para Schopenhauer la experiencia artística, en general, y, la música, en particular, se erigen en instancias básicas para poder exhumar el horizonte prístino de la experiencia. En tanto que es capaz de romper con los vínculos fenoménicos de los intereses del sujeto, y de la cadena causal del mundo, la música puede adentrarse en los originarios contextos de la experiencia. Como se ha visto, la musicalidad se transforma en un dispositivo privilegia-

18. No obstante, para Schopenhauer hay un autor que se escabulle de esta lógica perversa de la ópera: Rossini. En su ópera el texto deviene una instancia superflua y la primacía se ubica en el devenir puro de la música.

do para poder tematizar modos de experienciar que se escabullen de la lógica conceptual y representacional. Veamos ahora cómo Cage articula esta tesis planteada por Schopenhauer.

5.1.2. *John Cage y la apuesta por la experiencia musical*

El arte debe ser entendido en términos de experiencia. Si lo analizamos a la sazón de las estructuras imperantes, que apuestan por la rígida metodología como elemento clave en el proceso estético, nos hallaremos atrapados en un horizonte somero de la verdadera experiencia estética. Si el arte pretende tener algún tipo de validez, debe entenderse como una instancia vital, como una apuesta por la experiencia descarnada y viva de la subjetividad.

Ahora bien, visto de esta manera el arte, podríamos hablar de un ingente número de corrientes, autores o paradigmas que encajarían en esta forma de concebir la experiencia artística. Por razones evidentes —es decir, de espacio— no podremos ocuparnos de todas ellas y únicamente podremos observar someramente el planteamiento de un autor que dedica su obra artística a la experiencia aconceptual: nos estamos refiriendo al caso del músico John Cage.

En particular, para Cage la música y, por consiguiente, la experiencia artística debe ser entendida en términos de algo que necesita ser experienciado por el sujeto. La música no deja de ser...

> [...] organización de sonidos, silencios, y duraciones que construyen edificios audibles. La escucha de la música se efectúa en un recorrido que habita una casa, un laberinto, un jardín sonoro. Componer y escuchar música es a veces edificar arquitecturas audibles.[19]

La musicalidad se constituye en un híbrido de diferentes instancias que, ineludiblemente, nos conducen a reseñar la esencialidad de la duración. La música no deja de ser una experiencia y, en tanto que tal, el compositor, intérprete y oyente participan en ella. Aquí Cage empieza a alejarse de las tesis de Schopenhauer ya que si bien comparten el hecho de considerar

19. Cage, J. *Escritos al oído*, Murcia, Colegio oficial de aparejadores y arquitectos técnicos de la región de Murcia, 1999, p. 9.

la obra musical como un *continuum* de duraciones, se diferencian en el aspecto de que para el discurso schopenhaueriano, la música debe erigirse en una metodología —la propia de la filosofía—, mientras que para Cage jamás podrá encuadrarse en unas instancias metódicas al ser experiencia pura.

Centremos la cuestión en la unión de diversos elementos en el proceso de creación musical. En este punto es esencial destacar que debe rechazarse acérrimamente la delimitación tradicional entre sonido musical, ruido y silencio. Para Cage, lejos de defender esta estructuración, en el momento de concebir la génesis de la obra, debe extirparse de raíz puesto que amputa la verdadera experiencia artística. Más allá de eliminar patrones como el silencio y el ruido, nuestro autor los defiende a ultranza:

> [...] dondequiera que estemos, lo que oímos más frecuentemente es ruido. Cuando lo ignoramos, no molesta. Cuando lo escuchamos, lo encontramos fascinante. El sonido de un camión a cincuenta millas por hora. La estática entre emisoras. La lluvia. Queremos capturar y controlar estos sonidos, y usarlos no como efectos sonoros sino como instrumentos musicales.[20]

El ruido debe ser introducido como un elemento vertebrador en la pieza musical, así como el silencio. En el fondo, lo que subyace a este planteamiento, no deja de ser otra cosa que la eliminación de la estructura armónica tradicional, ya que esta funciona gracias a una concepción intelectualista de la obra. Expresado en otras palabras, nuestro autor...

> [...] abandona la casa del sonido y denuncia que el recorrido que se produce en esos edificios armónicos se guía por un oído intelectivo más que por un oído sensible. Cage piensa que los métodos actuales de enseñanza musical impartida en los Conservatorios muestran una actividad mental que crea relaciones pero olvida lo fundamental, el sonido.[21]

Como puede observarse en esta última aseveración, la analogía que puede establecerse con el paradigma bergsoniano es patente. Nuestro autor pretende superar las barreras de la armo-

20. *Ibíd*., p. 51.
21. *Ibíd*., p. 10.

nía puesto que estas encubren una relación conceptual e intelectualista que invalida cualquier intento de generar una verdadera experiencia estética. Con Bergson, nos hallábamos en la misma encrucijada puesto que, en tanto y cuanto transitábamos por la mera lógica del pensamiento conceptual e intelectivo, nos moveríamos por un horizonte de lo experienciable puramente superficial y, por consiguiente, impropio. La única manera de acceder a la verdadera experiencia, que constituía la temporalidad de la *durée*, no dejaba de ser una eliminación de esta guía conceptual que impregna nuestro pensamiento.

Pues bien, en estos parámetros se mueve Cage ya que, como nos muestra en sus ejercicios de *cadencia rota*,

> [...] entrar en el bosque de la música será obligar al oído a pasar por lo inesperado, por los sonidos no reconocidos, simplemente a escuchar. El paseo por el bosque de la música requiere primero dirigir los pasos hacia la no intencionalidad para escuchar el sonido fuera de la medición que lo acota en una nota y establece su relación en el sistema.[22]

Penetrar en la musicalidad no deja de ser otra cosa que abandonar el dominio del pensamiento conceptual para adentrarse en una imbricación entre elementos tan dispares como el sonido, ruido o silencio. De lo que se trata es de generar duraciones que no puedan acotarse a la mera relación sistemática de la notación musical de manera que «crea un bosque que deja el oído a la intemperie. Un bosque de sonidos, silencios, ruidos y duraciones que hacen olvidar los contornos que distinguirán el sonido musical».[23] De manera que,

> [...] incorporar el ruido y el silencio al ámbito de lo musical implica encontrar un parámetro que pueda englobarlos sin crear jerarquías. Cage parte entonces de la duración como elemento que no impone una medida preestablecida.[24]

De nuevo, la comparación con la propuesta bergsoniana es patente: Cage parte de la duración como la instancia generadora

22. *Ibíd*., p. 11.
23. *Ibíd*.
24. *Ibíd*.

de auténtica experiencia musical. Cualquier intento de fundar lo musical en cualquier otro parámetro no deja de ser un intento más para salvaguardar la integridad del pensamiento conceptual y, por consiguiente, la sistematicidad propia de las relaciones cuantificables que se establecen entre las diversas notas. La apuesta por la duración es una ruptura para con la medición inherente en la concepción tradicional de la música.

Para alcanzar estas conclusiones, Cage articula el *piano preparado*, es decir,

> [...] reinventa el piano al manipularlo poniendo entre las cuerdas, a diferentes longitudes, materiales que modifiquen las cuatro características básicas del sonido: la duración, la amplitud, la frecuencia y el timbre. Así, el piano se metamorfosea convirtiéndose en un medio de generar nuevos sonidos y no en un fin al que acoplar los sonidos preexistentes.[25]

El instrumento debe erigirse en un dispositivo que genere duraciones, nuevas sonoridades que rompan con cualquier lógica preestablecida. El sonido no es algo preexistente que deba ajustarse a la materialidad del instrumento sino que, por el contrario, es lo instrumental la instancia que debe transformarse para convertirse en un medio en el que se forjen sonoridades novedosas. En palabras del propio Cage,

> [...] si la palabra «música» se considera sagrada y reservada para los instrumentos de los siglos dieciocho y diecinueve, podemos sustituirla por otro término más significativo: organización del sonido.[26]

Existe una organización sistemática de la experiencia musical en el momento en que la entendemos como mera producción instrumental que mimetiza lo establecido en la notación de la partitura. No obstante, si el ruido nos otorgaba toda esta plenitud y riqueza musical, el silencio no le andará a la zaga, por lo que concierte a esta multiplicidad de sentido. En esta nueva consideración del silencio es esencial la experiencia que lleva a cabo el propio Cage en la cámara anecoica de la Universidad de Harvard. Allí...

25. *Ibíd*., p. 12.
26. *Ibíd*., p. 52.

> [...] en este cuarto silencioso escucha dos sonidos, uno agudo y otro grave. Son los sonidos de su sistema nervioso y de la circulación de su sangre. Esta experiencia le enseña que el silencio no existe como posibilidad de vivencia, que siempre hay sonido.[27]

Despojado de toda referencialidad, el silencio es un elemento preñado de sonoridad. Puede afirmarse sin ambages que el silencio no existe puesto que siempre se manifiesta como sonido o multiplicidad de sonidos. En consecuencia, el silencio, de una forma análoga al ruido, podrá ser integrado en la temporalidad melódica, entendiéndola esta como duración.

Es bajo estas premisas como debe concebirse una de las obras más notorias de nuestro autor *4'33*, catalogada como su primera obra *silenciosa*. En realidad, la obra estaba compuesta de tres movimientos, los célebres:

I
TACET

II
TACET

III
TACET

Con ellos nuestro autor lo que pretendía es dejar al libre albedrío la composición, interpretación y escucha de la obra. No obstante, estos movimientos deben ser entendidos de una forma absolutamente aleatoria, ya que...

> [...] la partitura no es más una notación de signos abstractos susceptibles de ser traducidos sonoramente, sino un manual de instrumentos. Algo a hacer. Música igual a ACCIÓN.[28]

La duración, 4'33, había surgido por puro azar. Sin embargo, el gran objetivo de Cage era que en ningún momento se fetichizase el azar. De modo que...

> [...] la «duración» será esta (4'33) o cualquier otra. La indeterminación, por la que Cage aboga, afectará también a la duración

27. *Ibíd.*, p. 13.
28. Barber, L. *John Cage*, Madrid, Círculo de Bellas Artes, 1985, p. 33.

> que estalla en manos del intérprete: él tendrá que «programar» el tiempo.[29]

Por lo que concierne al medio de ejecución, debe resaltarse que es independiente la utilización de cualquier instrumento puesto que...

> [...] el instrumento, sea piano o cualquier otro u otros, amén de fuente sonora, deviene «objeto»: que está ahí ocupando un espacio; que se abre o se cierra, que se ensucia y se limpia. Mueble, y mueble viejo, en casa nueva. Fluxus sacará las consecuencias.[30]

Como se destacó con anterioridad, el medio objetivo que constituye la realidad instrumental es un espacio en el que fluyen y se gestan duraciones novedosas, donde el ser del sonido pasa a tener un estatuto ontológico de multiplicidad radical y, por ende, «el sonido musical deja de ser la acotación de una vibración en una nota y pasa a vibrar por sí mismo, exhibiendo su multiplicidad».[31]

Y es merced a la nueva dinámica alógica que se establece con sus obras *silenciosas* donde se rompe con la tripartición clásica de compositor-intérprete-oyente. El gran objetivo de Cage, imbuido por la filosofía budista, así como el pensamiento de Schopenhauer, Deleuze y Merleau-Ponty, es eliminar la intencionalidad, renunciar a la subjetividad propia de la tríada anteriormente expuesta. Para nuestro autor, el ego es una instancia represora y, por consiguiente, genera sujeción distanciándose de la verdadera experiencia artística. El yo se yergue en una instancia «que controla el gusto y la emoción. Gusto, memoria y emoción hacen del yo un muro que impide la percepción de la abundancia que oculta el edificio musical».[32]

El objetivo no es otro que restituir el verdadero sentido de la experiencia de la obra, en tanto y cuanto híbrido de duraciones. Para que se lleve a puerto este fenómeno será necesario que se elimine la imagen del sujeto como ideal regulativo de la obra. La yoidad debe dejar de actuar como emisor de preceptos valorativos y normativos. Las voces de Schopenhauer resuenan, de nue-

29. *Ibíd*., p. 32.
30. *Ibíd*., pp. 32-33.
31. Cage, J. *Escritos al oído*, *op. cit*., p. 14.
32. *Ibíd*., p. 15.

vo, en este punto, de la misma forma que la temática de la *intencionalidad operante* de Merleau-Ponty. Se rompe cualquier dicotomía sujeto-objeto puesto que lo que existe es una esencial imbricación de todas las instancias que participan en la experiencia estética de la musicalidad. Dicho en otros términos, este rechazo del dualismo se forja, en Cage, como...

> [...] la actividad del compositor y la del oyente se fundarán en la aceptación. La aceptación supone un nuevo modo de ser en el mundo. El rechazo de la teleología del arte y del hombre. Las consecuencias que se derivan de esta posición será la desaparición de la noción de obra y la indistinción entre arte y vida.[33]

Ulteriormente, se recuperará esta tesis acerca de la indistinción entre vida y arte pero, por el momento, puede aseverarse, estirando un tanto la concepción cagetiana acerca de la experiencia musical, que aquello a lo que nos conduce es a la *presencia plena* (*mindfulness*) que rescata Varela de la filosofía hindú. En particular, con este fenómeno se apela a...

> [...] un cambio en la naturaleza de la reflexión, desde una actividad abstracta e incorpórea a una reflexión corpórea (alerta) y abierta. Por corpórea aludimos a una reflexión donde se unen el cuerpo y la mente. Esta formulación pretende aclarar que la reflexión no es sobre la experiencia, sino que es una forma de experiencia en sí misma.[34]

La presencia plena es un «abandono de hábitos de ausencia mental, un desaprendizaje antes que un aprendizaje».[35] Este fenómeno no deja de ser una ruptura con el horizonte reflexivo, y con los derivados que genera (uno de ellos es la dualidad sujeto-objeto) para centrarse en la experiencia plena. A su vez, dicha experienciación se fundará principalmente por tener un estatuto híbrido de sensibilidad, corporalidad y reflexividad: un *logos carnal*. Pues bien, es de esta forma como debe entenderse la nue-

---

33. *Ibíd*.

34. Varela, F.J., Thompson, E., Rosch, E. *De cuerpo presente: Las ciencias cognitivas y la experiencia humana* (traducción a cargo de Carlos Gardini), Barcelona, Gedisa, 1997, p. 52.

35. *Ibíd*., p. 54.

va aproximación que apunta Cage para con la musicalidad y las nuevas formas de experienciar que genera. Se fragua una fractura para con la concepción tradicional de concebir la experiencia musical que pasa por eliminar el estatuto de obra, autoría, intérprete y espectador. Todos estos elementos se enmarcan en el seno de la misma experiencia. Son las piezas de la misma obra de teatro, con la peculiaridad de que no hay teatro ni representación: solo experiencia.

Si no existe separación entre instancias no nos debe extrañar la temática cagetiana de la *nada-enmedio*:

> [...] entre las cosas no hay nada, que nada las separa. La nada que está entre las cosas, los sonidos, sean como centros que irradian en todas las direcciones interpretándose. Este dejar que las cosas sean centros convierte también al hombre en una especie de centro vacío dispuesto a la aceptación.[36]

Es el sonido el que se erige en el centro del que irradian una multiplicidad de duraciones que se penetran mutuamente. No existe el vacío, el silencio, entre las sonoridades puesto que la totalidad de la obra no es otra cosa que una amalgama de duraciones interpenetradas. La duración está en el centro. El resto no deja de ser producto de la experiencia que genera esta ubicación central de la duración.

Huelga decir que, si este hecho es de esta forma, y se asume con radicalidad la no intencionalidad y la aceptación, el azar se erigirá en una instancia que gozará de una ingente relevancia.

Tal y como puede apreciarse en piezas como *Credo in us* o *Imaginary Landscape no. 4*, el azar se sitúa en el centro y, a la sazón de la indeterminación, el músico tiene la pretensión de cesar en su creación de objetos musicales para adentrarse plenamente en la desaparición de la noción de *obra*. De esta manera, el azar posibilita a Cage...

> [...] una disciplina sin intencionalidad y un acercamiento al modo en que opera la naturaleza. La antigua pared de la armonía pasa a ser ahora el equilibrio que aparece cuando se deja ser a las cosas y a los sonidos.[37]

---

36. Cage, J. *Escritos al oído*, *op. cit*., p. 16.
37. *Ibíd*., p. 18.

De lo que se trata es de eliminar cualquier ideal de *representación* para apostar por una apertura a la experiencia aconceptual, «*no catalogada*».[38] La finalidad no es otra que romper con el ideal mimético y adecuacionista y dejar que las cosas sean en sí mismas, al no imponerles ningún tipo de esquematismo o conceptualidad. Al eliminar toda esa superestructura intelectualista, se tendrá como resultado la irrupción de la experiencia desnuda, carente de toda intencionalidad, teleología e intelectualismo. De modo que, con esta extirpación conceptual, la música cagetiana será...

> [...] afirmación de vida que no pretende hacer surgir el orden del caos, o lo determinado de lo indeterminado, sino simplemente que la gente se despierte al hecho de vivir liberándose de sus ideas y deseos. Se da un paso así a lo que él denomina una música ecológica, una música que permite habitar el mundo en su totalidad y no fragmentado por lo mental.[39]

Esta afirmación de la vida, por parte de la experiencia artística, es otra de las cuestiones que separa a Cage de las tesis anteriormente expuestas por Schopenhauer. Si para este último, tal y como se observó, solo la música se erige en la condición de posibilidad para que el mundo, en tanto que juego dialéctico entre voluntad y representación, quede visibilizado en su mismisidad, el arte no deja de ser un acto que se transmite al espectador. En tanto que tal, lo estético se yergue en un espectáculo dentro del espectáculo y, por ello, ejerce la función que hace. Es decir, el artista schopenhaueriano se sitúa en el escenario del mundo y lo visibiliza para hacer de él un espectáculo y, de este modo, el espectador se eleve del mundo. Este espectáculo dentro del espectáculo genera el movimiento propio de distanciación del mundo fenoménico donde hay una desvinculación del sujeto de sus propios intereses. De ahí la *función terapéutica del arte* puesto que mientras dura la vivencia artística, el individuo se halla separado de su voluntad de vivir y, por ende, de sus intereses. Empero esta situación goza de una lacónica duración: el tempo propio que transcurre la pieza. Se trata de un sedante para la existencia, más que una verdadera ruptura ontológica.

---

38. *Ibíd*.
39. *Ibíd*.

Cage, como se ha visto con anterioridad, tomaría las tesis del *juicio estético*, pero reprocharía a Schopenhauer la imposibilidad de apreciar la obra allende la tripartición clásica de compositor-intérprete-oyente. Es esa indeterminación la que provoca, en primer término, considerar el arte como un espectáculo (para que una realidad sea considerada como espectáculo debe haber una distinción entre agente-actor del mismo y paciente-receptor que lo reconoce en tanto que tal) así como un sedante lacónico (al no haber tripartición, no existe la obra, solo hay experiencia de duraciones que carecen de limitación tempórea).

Esta indistinción entre las diversas instancias que tradicionalmente habían configurado la constelación musical (compositor, intérprete, oyente), así como la apertura a la experiencia plena que conduce la indeterminación, en Cage, posibilitan una aproximación al modo en que obra la naturaleza. Por consiguiente, de nuevo observamos la recuperación del tema propio del romanticismo, en general, y de Schopenhauer, en particular, acerca de la expresión artística del auténtico modo de obrar de la naturaleza.[40] Únicamente la experiencia estética puede ofrecer la forma de experienciar propia del verdadero funcionamiento de lo real. Como planteara Kant, el arte, en tanto que *continuum* proceso creativo, otorga ese dinamismo prístino a la pieza estética que le posibilita alcanzar el horizonte originario de la realidad.

Sin embargo, esta consideración de la música en tanto que forma de generar experiencia originaria requiere una participación activa del oyente. Expresado en otros términos, la experiencia que produce lo estético, no nos aboca a una suerte de pasividad radical, en la que el receptor recibe la duración de la pieza y éste la experimenta pasivamente. Más bien acontece lo contrario puesto que el oído se halla en la encrucijada, se ubica...

> [...] a la intemperie escuchando el sonido que no cesa, escuchando a través del sonido y no de las ideas. Una escucha que surge del desconocimiento, de una atención a ese bosque que solo remite al sonido mismo. La escucha de Cage es una acción,

40. Esta indistinción entre arte y vida cobra la máxima expresión en el *happening*. Este hecho es de esta manera puesto que en el espacio que genera el hapenning se da la multiplicidad de acontecimientos que carecen de un único centro. Es la experiencia de la confusión, de la esencial imbricación y simultaneidad de la totalidad de elementos.

> una percepción activa que convierte ese acto en una «permeabilidad generalizada».[41]

Esta permeabilidad depende de la manera en que el fenómeno de la aceptación es capaz de penetrar la percepción del individuo. Con la aceptación se materializa una activación inmediata de la escucha, es decir,

> [...] se trata de la aceptación de un acontecer sensible en el que no se puede distinguirse entre contenido de la experiencia y la experiencia como tal. El contenido no se contiene en ningún molde o modelo conceptual.[42]

El arte es modificación y producción de experiencia, en tanto que alteración de la capacidad de experienciar del sujeto que afecta irremediablemente a la totalidad de su relación con lo real. Como asevera Pardo, «el arte pasa a ser auto-expresión a ser auto-alteración».[43] Por ese motivo, la escucha que ejecuta el oyente debe desprenderse por completo de cualquier juicio de valor. Tal y como veíamos en el caso de Schopenhauer, tomando como referencia al *juicio estético* kantiano, todo enjuiciamiento está condenado al fracaso puesto que este regula y determina la experiencia, con lo que no se puede obtener la apertura necesaria para que se genere la auténtica experiencia sonora. Se trata entonces de una escucha dirigida en la que no se materializa una percepción de la duración, sino que se lleva a cabo una destrucción de la experiencia ya que obstaculiza la creación y la percepción, así como solidifica la conciencia. Los valores, en realidad, no forman parte del sonido sino que son injertos dañinos que el sujeto introyecta a la sonoridad para apropiársela. La valoración es afán de posesión y, por ende, aniquilación de la experiencia plena.

Todas estas cuestiones nos conducen a la afirmación que la verdadera experiencia prístina debe ser exhumada con independencia del pensamiento conceptual. Tal y como se ha podido apreciar en este lacónico recorrido por la concepción de arte en John Cage, se recoge y articula a la perfección toda la tradición que estamos destacando a lo largo de la investigación. Cage des-

41. *Ibíd*., p. 21.
42. *Ibíd*.
43. *Ibíd*.

nuda a la experiencia, de su ropaje conceptual e intelectualista, para que se muestre tal y como es en su horizonte originario. La música es un modo de acceder y exhumar dicho sentido originario, sin embargo esta debe ser entendida en los términos que estipula Cage, para que pueda ser efectiva dicha extracción.

La propuesta de Cage encaja y vehicula perfectamente lo establecido hasta ahora en nuestro estudio. La experiencia, si quiere ser originaria, debe desprenderse de lo nomológico, conceptual, racionalista, así como adentrarse a un actuar esencial. Existe una esencial imbricación entre el sujeto y su mundo, la cual, a su vez, se fundamenta en un carácter histórico, en una duración esencial. Ahora debemos ver cómo puede intentar tematizarse esa experiencia originaria. El arte nos abre una puerta, veamos si el pensamiento filosófico puede penetrarla.

5.2. **Historicidad conceptual**

En el anterior epígrafe de la investigación se ha podido observar como la experiencia estética se yergue en uno de los mecanismos posibles para intentar abordar, aunque sea de forma tangencial, la experiencia prerreflexiva del sujeto. Con la ejemplificación de la musicalidad de John Cage, se ha analizado de qué manera la forma de experienciar que tiene la subjetividad puede ser acometida por discursos diferentes al científico o filosófico-conceptual.

Sin embargo, la investigación debe dar un nuevo paso más en su intento de ofrecer al lector una determinada alternativa, por lo que concierne a la posible tematización del estrato antepredicativo de la experiencia. En dicha tematización, huelga apuntar, en ningún caso se pretende exhumar la totalidad del sentido de ese contexto de la experiencia. Nos estamos moviendo por un horizonte discursivo y, por ende, en un contexto marcado por la conceptualidad y leyes que gobiernan su lógica. Toda aproximación discursiva a la experiencia siempre será parcial y fragmentaria. Empero, asumiendo esa imposibilidad del lenguaje en su prurito abarcador de lo experienciable, cabe apuntar, tal y como lo efectuaron Bergson y Merleau-Ponty, que existen mecanismos discursivos que nos aproximan a ese contexto protorreflexivo. En particular, si recordamos el caso de Bergson el lenguaje no dejaba de ser una estructura que se encargaba de petri-

ficar y solidificar las sensaciones. Con la hegemonía de la realidad lingüística, el sujeto veía que su experiencia se anquilosaba de tal forma que le impedía acceder al verdadero sentido de su experienciar. La auténtica realidad de la experiencia bergsoniana la constituía la *durée* y, por consiguiente, un perpetuo devenir y dinamismo. No obstante, el lenguaje, al moverse exclusivamente a la sazón de los mecanismos conceptuales, es incapaz de penetrar hasta alcanzar dicha región fluyente puesto que yace en la simple exterioridad de lo real.

En particular, para Bergson el fenómeno lingüístico se erigía en un dispositivo que se encargaba de traducir la realidad originaria. Sin embargo, en tanto que traducción, se desvirtúa el contenido originario. Expresado en otros términos, con el lenguaje, en tanto que voluntad mimética, hay un falseamiento de la verdadera realidad. Por ese motivo, el planteamiento bergsoniano apuesta por la necesidad de impulsar imágenes, en lugar de conceptos, con el fin de evocar esa realidad prístina que constituye la temporalidad originaria. La apuesta por la imagen apunta a la incapacidad conceptual para describir y tipificar la experiencia originaria, así como a la necesidad de apelar a la representación visual como elemento que evoque a la *durée* (que evoque, pero que jamás alcance o posea. No será posible ninguna representación mimética de dicha realidad originaria).

Por su banda, Merleau-Ponty argüía que, para expresar el sentido prístino y antepredicativo, deberá emplearse necesariamente un lenguaje en el que las cosas hablen por sí mismas. Apelando al ideal fenomenológico husserliano, la filosofía, si pretende palpar esa realidad preteórica, deberá alejarse de cualquier ideal mimético que asimile el signo lingüístico con la traducción perfecta del pensamiento. Nunca será posible que se materialice ese ideal adecuacionista puesto que la realidad del lenguaje, desde la lingüística de Saussure, es oblicua, autónoma, fundamentada en la negatividad y en la dimensión del horizonte.

Penetrando en la naturaleza del fenómeno lingüístico, Merleau-Ponty distingue el *lenguaje hablado*, que es la modalidad impropia y superficial del lenguaje, del *lenguaje hablante* (*parole parlante*), que designa la verdadera naturaleza originaria del lenguaje. Con el fenómeno del *lenguaje hablante* lo que nuestro autor pretende incurrir es en la alteración que se produce del orden establecido entre las significaciones y los signos. Esta mo-

dalidad de habla, que puede observarse sin ambages en la literatura y el arte, es capaz de hacer hablar a las cosas mismas puesto que no le impone ninguna estructura.

No obstante, cabe destacar que ambos planteamientos no se erigen en las únicas tentativas para llevar a cabo esta posible experienciación a la sazón del lenguaje originario. La investigación que aquí se presenta suscribe lo postulado por ambos autores, tal y como se destacó en la primera parte de la misma, pero pretende ahondar en esa cuestión al afirmar la importancia de una *conceptualidad histórica*, o de una *historicidad inmanente a los conceptos*, como una de las formas para palpar el horizonte antepredicativo del experienciar. Debe remarcarse que se hace referencia a un verbo tan dúctil como es el *palpar* puesto que, recordemos, los conceptos, aunque sean históricos, no dejan de tener su estatuto conceptual, con lo que pierde su capacidad última para adecuarse plenamente a la experiencia prerreflexiva de la subjetividad. Expresado en otros términos, aunque se propugne la importancia de una conceptualidad eminentemente histórica, dinámica y fluida, ella no dejará de ser conceptualidad, con lo que ello acarrea en su intento de abarcar el estrato dúctil y antepredicativo de la experiencia. Podría palparlo pero jamás poseerlo, si estiramos un poco más la anterior metáfora.

El carácter histórico de los conceptos, o el hecho de otorgarles el máximo dinamismo posible, se encamina hacia una dirección antagónica a la realidad conceptual que ha imperado en la filosofía, y que hemos visto a lo largo de la investigación, así como al afán cientificista de obtener una *univocidad terminológica*. Dicho en otras palabras, el discurso científico se impuso como regla básica homogeneizar la definición terminológica de sus conceptos, convirtiendo la univocidad en un criterio de cientificidad. Por esa razón, cualquier discurso científico que apele a cualquier realidad, debe regirse por los parámetros estandarizados de sus conceptos. La terminología que emplea la cientificidad, dicho sucintamente, es inequívoca puesto que persigue la estabilidad y universalidad de su definición. Con ello, la conceptualidad se transforma en un dispositivo anquilosado que goza de una lógica por su autorreferencialidad, pero que es incapaz de intentar adecuarse al dinamismo de lo real.

Sin embargo, esta supuesta estabilidad se problematiza en el momento en que uno se advierte que...

> [...] las teorías, los hechos y los procedimientos que conforman el conocimiento (científico) de una época concreta son el resultado de desarrollos históricos determinados y muy idiosincráticos.[44]

Expresado en otros términos, esta supuesta inmutabilidad conceptual queda en entredicho cuando emerge el ancestral debate romántico de la historicidad y especificidad de cada época histórica. Los criterios de aceptabilidad, acerca la idoneidad conceptual, cambian con el tiempo y con el contexto. De ahí que, autores como Feyerabend, destaquen la importancia de la historicidad, no solo de la disciplina científica, filosófica o de la estética, sino de la propia realidad conceptual. Para Feyerabend,

> [...] la afirmación de que algunas cosas son independientes de la investigación, o de la historia, pertenece a mecanismos de proyección que «objetivan» su ontología; no tiene sentido fuera de la fase histórica que contiene a los mecanismos. La abundancia existe en la historia, no en el mundo.[45]

El argumento feyerabendiano es tajante: si la totalidad de lo real se caracteriza por su perpetuo devenir, los discursos superestructurales que pretenden captarla deberán mutar, si anhelan tener un cierto rigor. Expresado en los términos socarrones de nuestro autor,

> [...] una mirada a la historia muestra que este mundo no es un mundo estático poblado por hormigas pensantes (y publicantes) que, arrastrándose sobre sus grietas, descubren gradualmente sus rasgos sin afectar a éstos en modo alguno. Es un ser dinámico y multifacético que refleja e influye en la actividad de sus exploradores. Una vez estuvo lleno de dioses, luego se convirtió en un monótono mundo material; y puede volver a cambiar si sus habitantes tienen la determinación, la inteligencia y el corazón para dar los pasos necesarios.[46]

Las entidades científicas no dejan de ser puras convenciones e invenciones humanas que, si se quieren adaptar al medio que pretenden descifrar, deberán variar con él. La presunta unidad e

---

44. Feyerabend, P.K. *La conquista de la abundancia*, *op. cit*., p. 159.
45. *Ibíd*., p. 168.
46. *Ibíd*., p. 176.

integridad de la ciencia, o de cualquier disciplina que se rija por el imperativo de la conceptualidad anquilosada y la inmutabilidad nomológica, no deja de ser eso: una presunción y, en tanto que tal, una proyección generada por el sujeto. La particularidad de dicha proyección, empero, es que tiene ciertos efectos en la credibilidad y en la constitución perceptiva del sujeto,[47] haciéndole emerger la creencia de su universalidad, inmutabilidad e infalibilidad. Ahora bien, tal y como ya se destacó en la anterior parte de este capítulo, el fenómeno de que la ciencia domine en el imaginario colectivo, debido a esas proyecciones, no elimina por sí misma la existencia de ideas alternativas a la misma (como fue el caso analizado de la experiencia estética).

Debido a la radical historicidad y dinamismo de la realidad, Feyerabend destaca la primacía de un planteamiento por encima del resto, en el contexto cientificista: no por su hegemonía explicativa, o por abordar el auténtico estatus ontológico de lo real, sino simplemente porque ubica el discurso en la dirección correcta. En concreto, se hace referencia a la *teoría cuántica*. Este hecho es así puesto que esta rama de la física se encarga de rechazar vehementemente «las proyecciones incondicionales y hace que la existencia dependa de circunstancias concretas determinadas históricamente».[48]

La física cuántica estipula, entre un ingente número de cuestiones, que el objeto de estudio siempre se hallará determinado por el objeto de medición. Expresado en otros términos, la investigación de la facticidad siempre estará condicionada por los instrumentos con los que se aborda la investigación. Más aún si cabe, el propio objeto es susceptible a ser modificado por las condiciones experimentales. Por consiguiente, hay una determinación histórica en la investigación científica, si seguimos las tesis de la teoría cuántica. El ejemplo más claro de esta perspectiva lo constituye Pauli, de manera que,

---

47. Véase al respecto los análisis iniciados por Althusser y ulteriormente continuados por Žižek acerca de la noción de ideología. El discurso científico, filosófico o cultural no deja de ser un producto ideológico, fruto de los aparatos ideológicos del Estado o del poder imperante, que se encarga de modelar la experiencia de la subjetividad. Esta temática únicamente puede apuntarse lacónicamente puesto que nos alejaría ingentemente de la finalidad de la investigación (aunque se halle estrechamente vinculada a ella, si se pretende ser riguroso).

48. *Ibíd*., p. 171.

> [...] los objetos físicos son simbólicos en un sentido aún más claro: se presentan como ingredientes de un mundo objetivo coherente. Para la física clásica y la parte del sentido común que depende de ella, ésta era también su naturaleza. Ahora, sin embargo, indican solo lo que sucede en circunstancias concretas y precisamente delimitadas. Combinando estos dos aspectos, Pauli entrevió una realidad que no se puede describir directamente sino solo transmitir de manera oblicua y gráfica.[49]

No obstante, si la cientificidad es histórica, para Feyerabend resultará evidente la existencia de una pluralidad de tradiciones, todas igualmente válidas. Entre ellas, podemos observar que...

> [...] en la ciencia se dan diferentes tendencias con diversas filosofías de investigación. Una tendencia exige que los científicos no se despeguen de los hechos, diseña experimentos que confirmen con claridad una u otra de las dos alternativas en conflictos, y elude las especulaciones de largo alcance. Se le puede llamar la tendencia aristotélica.[50]

O también, «otra tendencia estimula la especulación y se muestra dispuesta a aceptar teorías cuya relación con los hechos es indirecta y compleja. Llamémosle la tendencia platónica».[51] A lo que nos conducen todas estas ramificaciones tradicionales no es a otra cuestión que la multiplicidad de cosmovisiones inherente a la disciplina científica.

Sin embargo, esta pluralidad no es plenamente coherente con el devenir de lo real, sino que está plagada de conflictos internos. Incluso las disciplinas o paradigmas con un mayor grado de especialización, se encuentran fragmentadas en múltiples escuelas. De modo que,

> [...] la mayoría de los enfoques en conflicto junto con sus métodos, mitos, modelos, expectativas y dogmas ampliamente divergentes, obtienen resultados. Descubren hechos que se adaptan a sus categorías (y que por lo tanto son inconmensurables con los otros hechos que se derivan de enfoques diferentes) y leyes que ordenan el conjunto de hechos de este tipo. Pero esto significa que la naturaleza al ser abordada con métodos distintos ofrece respuestas distin-

49. *Ibíd.*, p. 209.
50. *Ibíd.*, p. 182.
51. *Ibíd*.

> tas, y que postular una respuesta sobre ella como descripción de su forma verdadera es voluntad del pensamiento, no de la ciencia.[52]

Más allá del conflicto inherente a la multiplicidad de perspectivas y tradiciones, Feyerabend nos conduce al carácter radicalmente de constructo que tiene la realidad, si nos fundamentamos en las descripciones que llevan a cabo los científicos. Consecuentemente,

> [...] la naturaleza, tal y como la describen los científicos, no es la naturaleza en y para sí misma, sino que es el resultado de una interacción, o intercambio, entre dos partes bastante desiguales: diminutos hombres y mujeres, por una parte, y el ser majestuoso, por otra. No todos los intercambios producen resultados beneficiosos.[53]

El problema radica cuando una de las perspectivas tiene el prurito de erigirse en la visión dominante y, por ende, gozar de un estatuto ontológico de inmutabilidad. Con ello, los problemas concretos y locales pueden llegar a convertirse en...

> [...] desastres cósmicos. Pero los propios mundos manifiestos demuestran su carácter fragmentario: abrigan hechos que no deberían estar allí y que se clasifican aparte con cierta sensación de embarazo (por ejemplo, la separación de los astros y la ciencia): la transición de un mundo manifiesto a otro no se puede describir en ninguno de ellos a no ser que se eliminan amplios dominios que en principio se creyeron reales —un buen caso para aplicar la noción de complementariedad.[54]

La cuestión a la que apuntan todas estas consideraciones no es otra que la que se viene defendiendo a lo largo de esta investigación: la naturaleza del estrato prerreflexivo de la experiencia goza de un estatus ontológico que es...

> [...] independientemente de cualquier tipo de enfoque, no se puede asimilar, lo cual quiere decir que no existen teorías que sean realmente fundamentales.[55]

---

52. *Ibíd*., p. 280.
53. *Ibíd*., p. 281.
54. *Ibíd*., p. 241.
55. *Ibíd*.

De manera que hay una defensa radical de un *pluralismo ontológico*, que se sustenta en esa historicidad radical de lo real: «la sociedad que resuelve un problema importante no es la misma sociedad que los suscita y por lo tanto no puede contarse como un criterio estable del éxito».[56] Pluralismo de la realidad que debe ser correspondido con una historicidad conceptual que pretenda abordarla. El lenguaje se halla inmerso en esta encrucijada histórica al ser una tentativa humana y colectiva, con la finalidad de simplificar y ordenar la experiencia en parcelas manejables para el sujeto. La naturaleza lingüística, para Feyerabend, se explica por su radical historicidad. Un ejemplo diáfano de este fenómeno lo constituye...

> [...] la separación entre sujeto y objeto o, de manera más general, entre realidad y apariencia se originó (en Occidente) entre el 900 y 600 a.C como parte de un movimiento general hacia la abstracción y la monotonía. El dinero reemplazó a la donación de regalos y al trueque de bienes, los dioses locales se aliaron ganando en poder pero perdiendo en concreción y humanidad, las leyes abstractas en lugar de las relaciones familiares definieron el papel del ciudadano en una democracia, las guerras las libraron soldados profesionales, y así sucesivamente. En consecuencia, cambió el lenguaje.[57]

Así pues, si la totalidad de lo real se caracteriza por tener un estatuto dinámico y fluyente, y las construcciones científicas no dejan de ser otra cosa que discursividades múltiples y fragmentarias, generadas por los sujetos, para intentar ofrecer una explicación satisfactoria de ese dinamismo, los conceptos utilizados deberán tener el mismo carácter histórico y, por ende, parcial. No existe un lenguaje eterno y universal que se escape de las garras de la temporalidad sino que, por el contrario, las categorías conceptuales se forjan a la sazón de la historicidad.

Ahora bien, la exposición planteada magistralmente por Feyerabend es una tentativa más para historizar la cientificidad y la conceptualidad inherente a ella. Por consiguiente, puede complementarse con diferentes perspectivas que pretenden ahondar en

56. *Ibíd*., p. 254.
57. *Ibíd*., p. 234.

la cuestión. Algunas de ellas, que se relacionan a la perfección con lo estipulado por el epistemólogo vienés, son los planteamientos de Gramsci, por un lado, y de Vattimo, por el otro.

Si dirigimos la atención, de una forma lacónica, al discurso gramsciano, se observarán unas tesis análogas a las que hemos visto con anterioridad, de modo que calificará toda propuesta científica, que se mueve a la sazón de la perentoriedad de sus formulaciones legaliformes y conceptuales, de *anacrónicas*. El problema inherente a cualquier programa cientificista no es otro que el de defender una visión estática de la realidad. Aunque las nuevas formulaciones de la física cuántica, como acabamos de observar en el análisis feyerabendiano, estipulen la radical historicidad del proceder científico, al modificar el objeto de estudio con los dispositivos con los que se estudia, el proceder general de la ciencia se mueve a partir de leyes y conceptualizaciones que tienen un prurito universal y, por ende, extirpan el dinamismo en su raíz. Para Gramsci, si la cientificidad pretende tener un estatuto dotado de cierta validez,

> [...] no se puede tener una concepción del mundo críticamente coherente sin la conciencia de su historicidad, de la fase de desarrollo que representa y del hecho de que está en contradicción con otras concepciones o con elementos de otras concepciones.[58]

Si quiere explicar rigurosamente la realidad, dicha exposición deberá contar de raíz con la radical historicidad de su propia realidad. Todo paradigma, cualquier tematización de lo real, se halla estructurado esencialmente de una forma histórica y, por consiguiente, está sujeto a modificación, revisión y superación. Esto es de esta forma porque lo que vertebra estructuralmente al sujeto, y a lo real, es un perpetuo devenir. Hay una caracterización ontológica de la realidad en tanto que devenir puesto que...

> [...] el hombre deviene, cambia continuamente con el cambio de las relaciones sociales y porque niega el «hombre en general»: de hecho, las relaciones sociales son expresadas por diversos grupos de hombres que se presuponen recíprocamente y cuya uni-

58. Gramsci, A. *Introducción a la filosofía de la praxis* (traducción a cargo de Jordi Solé-Tura), Barcelona, Planeta, 1986, p. 13.

> dad es dialéctica, no formal [...]. Se puede decir incluso que la naturaleza del hombre es la «historia».[59]

El sujeto, para Gramsci, es una síntesis de las relaciones sociales y materiales existentes, así como una conjunción de la historia que es inherente a todas esas relaciones. Consecuentemente, puede afirmarse sin ambages que el hombre gramsciano se configura estructuralmente por la totalidad del pasado. La subjetividad se concibe como una seriación de relaciones activas, y, por ende, en proceso, que estructuran y reconfiguran constantemente su individualidad. La historicidad es un elemento vertebrador de la subjetividad y de lo real.

De ahí que cualquier disciplina que intente calibrar y explicar la realidad a partir de formulaciones presuntamente sempiternas yerre en su cometido. El razonamiento que nos aporta Gramsci, y que apunta a lo anteriormente expuesto acerca del anacronismo, es aplastante: si la realidad y la experiencia de la subjetividad es un puro devenir,

> [...] ¿cómo se puede pensar el presente, y un presente bien determinado, con un pensamiento elaborado por problemas de un pasado a menudo remoto y superado? Si así ocurre, quiere decirse que se es «anacrónico» en la propia época.[60]

Todo afán por intentar establecer relaciones causales y conceptuales en la naturaleza, más allá de errar de raíz en su prurito, peca de *anacronismo* al intentar imponer unas determinadas estructuras, anquilosadas y petrificadas, al dinamismo histórico de lo real. En este punto, como en varios, Gramsci se posiciona junto a Bergson, Nietzsche, Merleau-Ponty, Feyerabend y compañía al estipular la aporía estructural de cualquier explicación científica al enfrentarse al perpetuo fluir de la experiencia y de lo real.

Analizado de esta manera el estado de la cuestión, huelga apuntar la inexistencia de una metodología hegemónica que se encargaría de ofrecer una descripción minuciosa y válida de los modos de experienciar de la subjetividad, así como del funcionamiento de la realidad. Expresado en términos gramscianos,

59. *Ibíd*., p. 54.
60. *Ibíd*., p. 13.

> [...] no existen ciencias por excelencia, ni existe un método por excelencia, un «método en sí». Cada investigación científica se crea un método adecuado, una lógica propia cuya generalidad consiste solo en ser «conforme al fin».[61]

Desarrollando más la idea de esta cientificidad presuntamente hegemónica y universal, Gramsci le niega cualquier estatuto de validez, por lo que concierne a su adecuación explicativa de la realidad puesto que «incluso, en realidad, la ciencia es una superestructura, una ideología».[62] Esto es de esta forma, y volvemos al inicio de la exposición gramsciana puesto que...

> [...] las verdades científicas tampoco son definitivas y perentorias, la ciencia es una categoría histórica, un movimiento en constante desarrollo. Solo que la ciencia no habla de ninguna forma de «incognoscible» metafísico, sino que reduce lo que el hombre no conoce a un empírico «no conocimiento» que no excluye la cognoscibilidad sino que la condiciona al desarrollo de los instrumentos físicos y al desarrollo de la inteligencia histórica de los científicos individuales.[63]

Toda actividad científica es una labor que se encuentra indisolublemente ligada a las necesidades de los individuos, a la vida y, por consiguiente, a la praxis del hombre. En este orden de cosas, si la cientificidad se halla sujeta a la construcción del sujeto y, consecuentemente, adolece de esa pretendida estabilidad y universalidad otorgada hasta ahora, los conceptos que la definen deberán adecuarse a esta misma lógica del devenir. A este dinamismo conceptual Gramsci le da el nombre de *dialéctica conceptual*, entendiendo por dialéctica el carácter estructuralmente fluyente de lo real. De una forma análoga a lo que ulteriormente apuntará Merleau-Ponty, si la conceptualidad pretende tener algún estatuto de validez, en su intento de abordar el estudio y exposición de esta realidad fluyente de la experiencia y de lo real, deberá revestirse de unos ropajes dialecticos y, consiguientemente, dúctiles e históricos. Para Gramsci, «todo lenguaje contiene los

---

61. Gramsci, A. *Antología* (traducción a cargo de Manuel Sacristán), Ciudad de México, Siglo: XXI, 1978, p. 286.
62. Gramsci, A. *Introducción a la filosofía de la praxis*, *op. cit*., p. 91.
63. *Ibíd*., p. 90.

elementos de una concepción del mundo y de una cultura»,[64] lo cual significa, como apuntaba con anterioridad Feyerabend, que toda categoría lingüística se halla impregnada estructuralmente por su pertenencia a una cultura determinada, con lo que deberá adoptar unos parámetros históricos evidentes.

Que la cientificidad es una instancia que no es ajena al contexto de su propia irrupción, es una tesis que defenderá Vattimo. Ninguna cosa se da si no es en referencia a un horizonte de sentido que posibilita su propio darse.[65] Todo se encuentra imbricado en su propio contexto de irrupción, con lo que defender una presunta universalidad de cualquier práctica, es caer en una falacia de enorme calado intelectual. De esta manera, puede aseverarse que...

> [...] no hay nunca un momento en que la investigación se vuelva a las puras condiciones de posibilidad —del fenómeno, del saber— en sentido kantiano. Si podemos permitirnos un juego de palabras, estamos frente a una situación en que la condición de posibilidad en sentido kantiano se revela inseparablemente conectado con una condición entendida como estado de cosas.[66]

No hay separación posible entre contextualidad y práctica-producto de ese contexto puesto que hay una imbricación esencial y estructural entre ambas instancias. Ahora bien, la naturaleza ontológica de cualquier contextualidad estriba en que se halla abocada a un perpetuo devenir. Consecuentemente, el contexto tiene un carácter ontológico histórico y, por consiguiente, todos los elementos que lo constituyen también gozarán de dicha historicidad radical. Por ello, según Vattimo,

> [...] la creencia en el yo se remonta, mediante la creencia en la causalidad, a la voluntad de encontrar un responsable del acontecer. La estructura del lenguaje, y ante todo la gramática de sujeto y predicado, de sujeto y objeto, y al mismo tiempo la concepción del ser que sobre esta estructura ha construido la metafísica (con los principios, las causas, etc.), está totalmente modelada por la necesidad neurótica de encontrar un responsable del devenir.[67]

---

64. *Ibíd*., p. 14.
65. Vattimo, G. *Más allá del sujeto*, *op. cit*., p. 28.
66. *Ibíd*., p. 50.
67. *Ibíd*., p. 30.

Si la experiencia del sujeto se caracteriza primordialmente por su dimensión histórica, y, por consiguiente, por una ausencia de parámetros estables sobre los cuales pueda ampararse la explicación, la metodología propia para poder abordar esta dimensión de lo real fluida y fragmentaria será la *hermenéutica ontológica*. Para nuestro autor, y nuestra investigación, no puede existir ninguna experiencia verdadera y estable si no es como un acto interpretativo. Expresado en otros términos, si queremos ser fieles al estudio del estrato prerreflexivo de la experiencia deberemos adoptar un método como la *hermenéutica*, el cual...

> [...] no es solo una teoría de la historicidad (de los horizontes) de la verdad; ella misma es una verdad radicalmente histórica. No puede pensarse metafísicamente como una descripción de una determinada estructura objetiva del existir, sino solo como respuesta a un envío, lo que Heidegger llama *Ge-schick*.[68]

Transitando por este sendero metodológico, lo que se puede ofrecer no será en ningún caso una descripción objetiva del estado de cosas existente. En este punto conciliamos todo lo abordado en la investigación hasta el momento: nunca puede existir una representación de carácter objetivo y conceptual del horizonte protorreflexivo de la experiencia, como mucho...

> [...] lo que el pensador hermenéutico ofrece como «prueba» de la propia teoría es una historia, ya sea en el sentido de un 'res gestae' o en el de historia 'rerum gestae', y quizá también, además, en el sentido de una «fábula» o de un mito, ya que se presenta como una interpretación (que pretende validez hasta la presentación de una interpretación competente que la desmienta) y no como descripción objetiva de hechos.[69]

En este tramo del trayecto, confluyen a la perfección todos los paradigmas comentados a lo largo de la investigación donde se defiende la imposibilidad radical, de la perspectiva científica, en el momento de tipificar el verdadero contenido de la experiencia de la subjetividad. La cientificidad cae en las redes no-

68. Vattimo, G. *Más allá de la interpretación* (traducción a cargo de Pedro Aragón Rincón), Barcelona, Paidós, 1995, p. 43.

69. *Ibíd*., p. 46.

mológicas, conceptuales y presencialistas, o, dicho en términos heideggerianos, se halla inmersa en la lógica de la *metafísica de la presencia*, ocultando la auténtica experiencia (en el caso heideggeriano, del *Ereignis* propio del ser).

No obstante, si la propuesta hermenéutica pretende ser coherente con su rechazo a esta tipología de la presencia que estipula el discurso heideggeriano, y que caracteriza estructuralmente el acontecer de la cientificidad,

> [...] no puede presentarse como la interpretación filosófica más persuasiva de una situación, de una «época», y, por lo tanto, de una procedencia. No teniendo evidencias estructurales que ofrecer para justificarse racionalmente, puede argumentar su propia validez solo sobre la base de un proceso que, desde su perspectiva, prepara «lógicamente» una cierta salida.[70]

Con ello, en ningún caso, se pretende caer, según Vattimo, en un determinismo historicismo ya que...

> [...] los argumentos que la hermenéutica ofrece para sostener la propia interpretación de la modernidad, hay conciencia de que son «solo» interpretaciones, no porque se crea que dejen fuera de sí una realidad que podría leerse de otra manera; sino, más bien, porque admiten no poder apelar, respecto de su propia validez, a ninguna evidencia inmediata: su valor estriba en la capacidad de hacer posible un marco coherente y compartible, a la espera de que todos propongan un marco alternativo más aceptable.[71]

Dentro de esta perspectiva hermenéutica, como se destacó con anterioridad, debe rechazarse acérrimamente cualquier tentativa adecuacionista entre la discursividad y la facticidad. Expresado en términos de *verdad*, esta no es la correspondencia entre el enunciado y la cosa sino que se erige en la apertura esencial en cuya interioridad toda conformidad o disconformidad podría verificarse. No obstante, dicha apertura no debe ser entendida en términos de condiciones transcendentales estables de la experiencia de la verdad, sino que se trata de una «herencia, yección histórico-finita, *Schicktung*, destino, proveniencia».[72]

---

70. *Ibíd.*, p. 48.
71. *Ibíd.*, pp. 48-49.
72. *Ibíd.*, p. 54.

Así pues, la hermenéutica no puede ser en ningún caso la reivindicación de las ciencias del espíritu por encima de las de la naturaleza. Si ejerciese ese cometido reivindicativo, permanecería anclada en una visión metafísica de la ciencia, de una defensa respecto a un fundamentalismo último. Dicho en otros términos, el pensamiento que se dirige a defender la necesidad de un fundamento explicativo y ontológico último de la realidad y la experiencia sería...

> [...] como la metafísica es pensamiento violento: el fundamento, si se da con la evidencia incontrovertible que no permite el paso a ulteriores preguntas, es como una autoridad que acalla y se impone sin «dar explicaciones».[73]

Mostrar la totalidad de lo real como multiplicidad de interpretaciones, así como eliminar las estructuras fundamentales de los principios axiomáticos que pretenden imponerse por doquier en el pensamiento filosófico y científico, es un reconocimiento de la herencia «de una tradición de debilitamiento de las estructuras fuertes del ser en cualquier campo de la experiencia».[74] Expresado en términos de nuestra investigación, no existen paradigmas hegemónicos universales que, a la sazón de sus categorías, puedan ofrecer una explicación completa y minuciosa de la riqueza de lo real, así como de la totalidad de la experiencia de la subjetividad.

Sin embargo, aunque parezca que no es así, la disciplina científica no es capaz de escapar de la lógica de la hermenéutica. De una forma análoga a la planteada por Feyerabend, para Vattimo el conocimiento científico...

> [...] es interpretación en tanto que es articulación de lo comprendido, esta articulación puede ser asimismo guiada, como sucede en la ciencia moderna, por el criterio general de conformidad, y por modos específicos de verificarla; pero el afirmar de estos modos específicos de la articulación-interpretación es un «acontecimiento» que concierne a la más originaria apertura del ser, y al darse-ocultarse que constituye su epocalidad.[75]

---

73. *Ibíd*., p. 72.
74. *Ibíd*., p. 84.
75. Vattimo, G. *Las aventuras de la diferencia* (traducción a cargo de Juan Carlos Gentile), Barcelona, Península, 2002, pp. 40-41.

De modo que generalizando el carácter hermenéutico a toda modalidad de conocimiento, nos situamos de nuevo al inicio de lo estipulado con la propuesta de Vattimo, al afirmar el carácter absolutamente histórico del conocimiento. La ciencia, en tanto que forma de obtener un determinado conocimiento de la realidad, no deja de ser una configuración epocal y, por ende, contextualizada históricamente. Expresado en otros términos,

> [...] la generalización del carácter hermenéutico a todo el conocimiento vuelve a proponer en nuevos términos la noción de historicidad del conocimiento: el conocimiento historiográfico y cualquier otra forma de conocimiento no son nunca «contemplación» de objetos, sino acción que modifica el contexto al cual pertenece y dentro del cual se inserta.[76]

Ahora bien,

> [...] universalidad de la hermenéutica e historicidad del conocimiento significan para ellos simplemente que la historia crece sobre sí misma como un perpetuo proceso interpretativo; conocer es interpretar, pero interpretar es también producir una nueva historia.[77]

Es decir, la interpretación histórica no cesa de producir historia, con lo que se elimina de raíz la posibilidad de caer en un relativismo pasivo interpretativo, sino que el acto de producir interpretaciones es eso: una producción (histórica). De una forma análoga a lo que con anterioridad se observaba acerca de la física cuántica, cada acto hermenéutico no deja de modificar el objeto de interpretación con su quehacer, y, por ese motivo, está generando nuevas realidades, experiencias novedosas. Si la física cuántica, con las condiciones experimentales, modificaba el objeto de investigación, con cada interpretación de la experiencia no cesa de producirse nuevas experiencias que invalidan cualquier ideal objetivista y adecuacionista en el estudio de las formas de experienciar del sujeto.

Y es en este punto en el que emerge la importancia del lenguaje, de la realidad conceptual, fragmentaria y dialógica, para Vattimo. De modo que,

---

76. *Ibíd*., p. 42.
77. *Ibíd*., pp. 42-43.

> [...] el lenguaje no es, en sí mismo, ante todo un puro instrumento de comunicación, signo a descifrar remontándose exhaustivamente a un objeto extralingüístico, sino un acontecimiento.[78]

El lenguaje, de la misma forma que defenderán autores como Saussure, Merleau-Ponty, Derrida, Deleuze o Austin, es un instrumento esquivo, dinámico, cuya funcionalidad se gesta a partir del equívoco, la fractura y la mera pragmaticidad. Como ya apuntamos en el espacio dedicado a Merleau-Ponty, el lenguaje auténtico y esencial de la *palabra hablante* no deja de ser un acontecimiento y, como tal, se extirpa de raíz su funcionalidad exclusivamente denotativa para pasar a ser algo originario. Para Vattimo, este acontecimiento, que es el lenguaje, debe inscribirse...

> [...] la infinitud de la interpretación, el perpetuo reproducirse de la dialéctica-dialógica de pregunta y respuesta como sustancia misma de la historia.[79]

Si la infinitud de interpretaciones debe reproducirse a partir de una discursividad oblicua y en perpetua apertura para con la alteridad radical de su objeto de estudio, resultará evidente que una de las formas que tenemos para tematizar ese discurso, en tanto que acontecimiento, es la *metáfora*. Así pues,

> [...] la experiencia que el hombre hace del mundo es descrito en términos de producción de metáforas: las reacciones emotivas estimuladas por el encuentro con las cosas son asociadas con imágenes y objetos, se convierten en conceptos y nombres de ellos, pero sin que haya entre los unos y los otros ningún nexo objetivo. El mundo de la verdad se constituye cuando, con el surgimiento de la sociedad organizada, un determinado sistema metafórico es elegido como canónico e impuesto a la observación de todos.[80]

De esta manera, una manera de penetrar en la posibilidad de la tematización incompleta de la experiencia originaria del sujeto sea a la sazón de la realidad metafórica de la discursividad. La razón es evidente puesto que, tal y como apunta Blumenberg, la

78. *Ibíd*., p. 52.
79. *Ibíd*., p. 54.
80. Vattimo, G. *Más allá del sujeto*, *op. cit*., p. 40.

naturaleza ontológica de la metáfora es una verdad que está *por hacer*.[81] Como se ha venido apuntando a lo largo de la investigación, existe una carencia lógica en su intento de tipificar los elementos constituyentes del experienciar. Ahora bien, debemos ver en qué medida la realidad metafórica puede ser una buena tentativa para tematizar esa discursividad fragmentaria y dúctil, que amalgame en su interioridad conceptos históricos que palpen esa realidad prístina de la experiencia subjetiva. Siguiendo a Blumenberg, su propuesta nos ofrece pistas para resolver este cometido que nos proponemos. Por un lado, la legitimidad de la metáfora como lenguaje filosófico, puede ser leída como restos de lo originario. Expresado en otras palabras,

> [...] por de pronto, las metáforas pueden ser restos, rudimentos en el camino del mito al lógos; en cuanto tales, son índices de la provisionalidad cartesiana de la situación, siempre y cada vez histórica, de la filosofía, que tiene que medirse con la idealidad regulativa del puro lógos.[82]

O, expresado en otros términos, este carácter histórico del lenguaje originario, que Blumenberg tipifica como metaforología absoluta,

> [...] que se dé a esas metáforas el nombre de absolutas solo significa que muestran su resistencia a la pretensión terminológica, que no se pueden resolver en conceptualidad, no que una metáfora no pueda ser sustituida o reemplazada por otra, o bien corregida por otra más precisa. De ahí que también las metáforas absolutas tengan historia. Tienen historia en un sentido más radical que los conceptos, pues el cambio histórico de una metáfora pone en primer plano la metacinética de los horizontes históricos de sentido y de las formas de mirar en cuyo interior experimentan los conceptos sus modificaciones.[83]

La metáfora, en sentido blumenbergiano, es otro nombre al ingente número de propuestas, observadas a lo largo de la in-

---

81. Blumenberg, H. *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999, p. 25 (trad. cast.: *Paradigmas para una metaforología*, Jorge Pérez de Tudela Velasco, Madrid, Trotta, 2003, p. 62).

82. *Ibíd*., p. 10 (trad. cast., p. 44).

83. *Ibíd*., p. 13 (trad. cast., p. 47).

vestigación, para hacer referencia a esa modalidad discursiva que enfatiza en el carácter histórico y fragmentario del lenguaje originario. Si el discurso pretende ocuparse de lo originario de todo experienciar, deberá retrotraerse a sus raíces más prístinas y adoptar ese dinamismo que le es propio de forma estructural.

Sin embargo, el discurso de Blumenberg, nos ofrece otro argumento, que se complementa a la perfección con el anterior, a saber: «además [...], ciertas metáforas pueden ser también elementos básicos del lenguaje filosófico, "transferencias" que no se pueden reconducir a lo propio, a la logicidad».[84]

Dicho en otros términos, este lenguaje originario, que Blumenberg designa como metafórico, pero que a lo largo de la investigación hemos observado que se ha denominado de múltiples formas, debe ser entendido como un punto de transferencia que se escapa por completo de la lógica de la logicidad. Hay una inconmensurabilidad y especificidad de ese discurso prístino respecto a cualquier prurito logicista de subsumirlo a sus redes conceptuales anquilosadas. Siempre existirá un más allá, un afuera, un *décalage* que imposibilitará estructuralmente la adecuación de este decir originario con el carácter nomológico de la lógica.

Por esa razón, y volviendo a lo que se apuntaba en el inicio de este apartado, con la puesta en escena de la realidad metafórica, como elemento vertebral para el discurso blumenbergiano,

> [...] debería permitirnos pensar de nuevo a fondo la relación entre fantasía y lógos, y justamente en el sentido de tomar el ámbito de la fantasía no solo como sustrato para transformaciones en la esfera de lo conceptual —en donde, por así decirlo, pueda ser elaborado y transformado elemento tras elemento, hasta que se agote el depósito de imágenes— sino como una esfera catalizadora en la que desde luego el mundo conceptual se enriquece de continuo, pero sin por ello modificar y consumir esa reserva fundacional de existencias.[85]

El discurso puramente conceptual y nomológico, debe nutrirse de la lógica de la fantasía, si pretende tener una validez más allá de la pura superficialidad de los hechos. El concepto

84. *Ibíd*., p. 10 (trad. cast., p. 44).
85. *Ibíd*., p. 11 (trad. cast., p. 45).

debe enriquecerse de ese dinamismo esencial que le ofrece la naturaleza originaria del lenguaje. De esta manera, según Blumenberg, con...

> [...] la metaforología intenta acercarse a la subestructura del pensamiento, al subsuelo, al caldo de cultivo de las cristalizaciones sistemáticas, pero también intenta hacer comprensible con qué «coraje» se adelanta el espíritu en sus imágenes a sí mismo y cómo diseña su historia en el coraje de conjeturar.[86]

Esta metaforología blumenbergiana, entendida como discursividad esencial, como lenguaje hablante, fluido, dinámico, aconceptual e histórico apunta a todas esas tematizaciones de un lenguaje prístino que podría ocuparse de la realidad originaria de la experiencia. Como se destacó en el inicio del epígrafe, la realidad conceptual propia de la disciplina científica, fracasa constantemente en su intento de captar el dinamismo de la experiencia del sujeto. Únicamente es capaz de transitar por el aspecto somero de la misma, por su superestructura, pero adolece de los mecanismos necesarios para penetrarla y, de esta manera, ofrecer una explicación válida de la misma. Solo el lenguaje en tanto que acontecimiento, metafórico, oblicuo, originario e histórico podrá aproximarse a ese horizonte prerreflexivo del experienciar.

Ahora bien, si la cientificidad es histórica, por un lado, y defiende a ultranza la reducción materialista y cuantitativa de todos los fenómenos de la realidad, resultará evidente que esta perspectiva imperante será propia de su carácter histórico. En particular, y si seguimos las tesis de Lukács, este afán donde...

> [...] los fenómenos se reducen a su ser puramente cuantitativo, expresable con número y relaciones numéricas [...] corresponde a la esencia del capitalismo el producir los fenómenos de ese modo.[87]

Dicho en otras palabras, para Lukács, es propio de la infraestructura económica de la sociedad, que caracteriza nuestro periodo histórico, el hecho de generar una determinada visión

86. *Ibíd*., p. 13 (trad. cast., p. 47).

87. Lukács, G. *Geschichte und Klassenbewustssein*, Darmstadt, Luchterhand, 1976, p. 65 (trad. cast.: *Historia y conciencia de clase*, Manuel Sacristán, México D.F., Grijalbo, 1969, p. 7).

acerca de nuestra modalidad de relación con la realidad. Y en nuestra época, el imperio hegemónico del capitalismo conduce a considerar lo real y la experiencia como algo puramente conceptual, cuantitativo y nomológico.[88] No obstante,

> [...] esta tendencia del desarrollo capitalista va empero todavía más lejos. El carácter fetichista de las formas económicas, la cosificación de todas las relaciones humanas, la ampliación, siempre creciente, de una división del trabajo que descompone de modo abstracto-racional el proceso de producción, sin preocuparse de las posibilidades y capacidades humanas de los productos inmediatos, etc., transforma los fenómenos de la sociedad y, justo con ellos, su apercepción.[89]

Por ese motivo, a la sazón del dominio capitalista, para nuestro autor se acrecienta la especialización de la realidad, así como de sus diversos campos de estudio. La riqueza de lo real parece descomponerse por el dominio del capitalismo, que impulsa una parcialización y burocratización del saber. De ese modo, si el conocimiento se convierte en una tarea burocrática, la metodología cuantitativa, propia de la cientificidad, se erigirá en la principal arma para abordar dicha realidad parcelada.

No obstante, este ideal científico, que emerge previamente a las raíces capitalistas, pero que se consolida y acrecienta a la sazón de ellas, no deja de ser un arma ideológica para mantener la configuración social existente. Expresado en términos de Lukács,

> [...] es vital para la burguesía entender su orden productivo como si estuviera configurado por categorías de atemporal validez, y

---

88. Esta tesis la apuntamos en la primera parte del estudio cuando analizamos la crítica a la cientificidad que ejecuta la Escuela de Frankfurt. No obstante, dejaremos apuntada esta idea de una forma lacónica, sin desarrollarla tal y como se merece (este hecho nos conduciría por unos senderos que nos alejarían del cometido de esta investigación). Sin embargo, apuntar que en esta temática convergirían autores tan dispares como Marcuse, Lukács, Heidegger, Lacan, Merleau-Ponty, Derrida, Vattimo o Žižek entre otros muchos. El hecho que la ciencia moderna y contemporánea, se asiente, en términos heideggerianos, en la epocalidad del ser capitalista, es algo que ha generado un ingente número de debates, controversias e investigaciones.

89. *Ibíd*., p. 66 (trad. cast., p. 7).

> determinado para durar eternamente por obra de leyes eternas de la naturaleza y de la razón; y, por otra parte, estimar las inevitables contradicciones no como propias de la esencia del orden de la producción, sino como meros fenómenos superficiales.[90]

Ese es el objetivo de las determinaciones cuantitativas de la cientificidad contemporánea, para Lukács: presentar las formas fetichizadas de la objetividad, y sus categorías explicativas, como esencialidades suprahistóricas. La ciencia solo es capaz de transitar por la superficialidad de lo real y, por ese motivo, fetichiza la objetividad y establece su explicación de esta a la sazón de su carácter normativo y nomológico. Consecuentemente, la ciencia, para nuestro autor,

> [...] cuanto más desarrollada y más científica sea, tanto más se convertirá en un sistema formalmente cerrado de leyes parciales y especiales, para el cual es metódica y principalmente inasible el mundo situado fuera de su propio campo, y, con él, también, y en primer término, la materia propuesta para el conocimiento, su propio y concreto sustrato de realidad.[91]

Sin embargo, esta necesidad de establecer conexiones legaliformes en la realidad se sustenta en la artificialidad de la metodología científica para alcanzarlas. Dicha artificialidad se gesta en que el...

> [...] experimentador produce un medio abstracto artificial con objeto de poder observar la manifestación imperturbada de las leyes en estudio, sin que le estorben elementos irracionales inhibidores, eliminando estos tanto por el lado del sujeto cuanto por el del objeto. El experimentador se esfuerza por reducir en la medida de lo posible el sustrato material de su observación a lo «producido» de forma puramente racional, a la «materia inteligible» de la matemática.[92]

Otro de los problemas de la ciencia, en tanto que sistematicidad nomológica y racionalista, radica en la facticidad, en lo dado para la experiencia, y en su posibilidad de tratamiento. De esta

90. *Ibíd*., p. 73 (trad. cast., p. 12).
91. *Ibíd*., p. 200 (trad. cast., p. 113).
92. *Ibíd*., p. 242 (trad. cast., p. 146).

manera, para el discurso lukácsiano, o bien el sistema reconoce que lo dado penetra en la estructura de las formas de una manera determinante y, consiguientemente, «*muss das System als System aufgegeben werden*»[93] (el sistema tiene que abandonarse como tal sistema), o bien el sistema racionalista-cientificista pasa a ser un mero registro de la facticidad,

> [...] una descripción, lo más ordenada posible, de hechos cuya conexión, empero ya no es racional, o sea, no es ya sistematizable, aunque las formas de sus elementos sean racionales en el sentido de adecuadas en el entendimiento.[94]

Frente a esta perspectiva, Lukács, al igual que Merleau-Ponty o Gramsci, plantea la alternativa de un *pensamiento dialéctico* que se encargaría de desgarrar ese velo de Maya de especialización, división y presunta facticidad radical de lo real. La *diálectica* ataca estructuralmente a la concepción científica contemporánea de la experiencia de lo real, en primer término, puesto que,

> [...] pasa por alto que ya la enumeración más simple, la acumulación de hechos sin el menor comentario, es una «interpretación»: que ya en esos casos los datos han sido captados desde una teoría, con un método, tomándolos de la conexión vital en la que originariamente se encontraban, arrancándolos de ella e insertándolos en la conexión de una teoría.[95]

De una forma análoga a lo observado en lo planteado por Feyerabend, Popper o Vattimo, todo ocuparse de la realidad es una interpretación de la misma y, por consiguiente, se halla impregnada de prejuicio, valores, o, dicho en terminología heideggeriana, hay una *precomprensión* de aquello que queremos abordar. El pensamiento dialéctico tiene en consideración este fenómeno esencial de la relación entre la cientificidad y la realidad. Sin embargo, en segundo término, la dialéctica, junto a esta precomprensión del objeto de estudio, pretende extirpar de raíz la presunta parcialización y burocratización de la experiencia, así como de su correlato científico. Expresado en otras palabras,

---

93. *Ibíd*., p. 220 (trad. cast., p. 129).
94. *Ibíd*.
95. *Ibíd*., p. 65 (trad. cast., p. 6).

> [...] mientras que la dialéctica, que frente a esos hechos y esos sistemas parciales aislados y aisladores subraya la concreta unidad del todo, y descubre que esa apariencia es precisamente una apariencia —aunque precisamente necesariamente producida por el capitalismo— parece una mera construcción.[96]

Como se ha venido observando a lo largo de este epígrafe, para Lukács el verdadero problema del ideal cientificista de la realidad y la experiencia es su olvido del carácter histórico de su objeto de estudio. Esa historicidad factual, asimismo, se observa en dos sentidos: en primer término, en su ininterrumpido proceso de transformación y devenir y, ulteriormente, en que la estructura de su objetividad es un epifenómeno de una determinada época histórica (en nuestro caso, el capitalismo). La presunta objetividad de lo real se halla en el fondo configurada y vehiculada por toda una serie de mediaciones históricas que imposibilitan su consideración ontológica como *presencia completa*.

Empero, la dialéctica no solo se encarga de destacar la esencial imbricación de la totalidad de lo real, así como del carácter histórico de lo experienciable, sino que además ataca la presunta estabilidad y eternidad de las categorías del pensamiento conceptual. Es decir, si la metodología dialéctica pretende «desgarrar el velo de eternidad de las categorías, tiene que disolver también su validez cósica, con objeto de despejar el camino al conocimiento de la realidad».[97]

Lukács, para ejemplificar este anquilosamiento conceptual, se nutre de la descripción cuantitativa de lo real que ejecuta la disciplina económica contemporánea. Para nuestro autor, en la totalidad de categorías económicas, que establece el discurso economicista, se manifiesta,

> [...] la relación entre los hombres en un estado determinado de su desarrollo social, puede entenderse el movimiento de la sociedad humana misma según leyes internas, como producto de los hombres mismos y como producto de fuerzas que, aunque nacidas de sus relaciones, se han sustraído a su control.[98]

---

96. *Ibíd*., p. 66 (trad. cast., p. 7).
97. *Ibíd*., p. 79 (trad. cast., p. 17).
98. *Ibíd*., pp. 79-80 (trad. cast., p. 17).

La verdadera cuestión que se halla en juego es una cierta *mitología del concepto*, que, para nuestro autor, se yergue en una expresión intelectualizada del fenómeno que el sujeto no ha sido capaz «de captar un dato básico de su existencia, de cuyas consecuencias no pueden defenderse»[99] (*eine Grundtatsache ihres Daseins, deren Folgen sie sich unmöglich erwehren können, unerfassbar geblieben ist*).

El concepto, si pretende tener el estatuto ontológico válido para intentar palpar esa realidad originaria, deberá ser un acto de producción de sentido, así como dotado de una historicidad radical. Dicho en otras palabras,

> [...] todas las categorías según las cuales se construye la existencia humana aparecen como determinaciones de esa existencia misma (y no solo de su conceptualidad), y, por otra parte, su sucesión, su conexión y su vinculación se revelan como momentos del proceso histórico mismo, como característica estructural del presente.[100]

Para alcanzar esta historicidad conceptual, el pensamiento deberá ser capaz de cambiar la perspectiva ontológica que considera el ser como una forma inmutable, mutar ese punto de vista caracterizado por la rigidez y fijación ontológica, y pasar a un paradigma ontológico en el que los objetos se entiendan «como momentos de la totalidad, esto es, como momentos de la sociedad total que cambia históricamente»[101] (*als Momente der Totalität, d.h. als Momente der sich geschichtlich umwälzenden Gesamtgesellschaft erfasst*).

Esta conceptualidad histórica se encargará del...

> [...] descubrimiento de que los objetos sociales no son cosas, sino relaciones entre hombres, culmina en la plena disolución de estas en procesos. Pero al aparecer así su ser como un devenir, ese devenir no es la abstracta precipitación de un fluir puramente general [...], sino la producción y la reproducción ininterrumpidas de las relaciones que, desgarradas de esa conexión y defor-

99. *Ibíd*., p. 84 (trad. cast., p. 21).
100. *Ibíd*., p. 282 (trad. cast., p. 177).
101. *Ibíd*., p. 286 (trad. cast., p. 180).

madas por las categorías de la reflexión, aparecen al pensamiento burgués como cosas.[102]

Desde el punto de vista categorial la estructura del mundo y de la experiencia del sujeto se articulan como un sistema de formas relacionadas en cambio dinámico. Los conceptos se historizan puesto que la historicidad es precisamente la «historia de la ininterrumpida transformación de las formas de objetividad que configuran la existencia del hombre»[103] (*die Geschichte der ununterbrochenen Umwälzung der Gegenständlichkeitsformen, die das Dasein des Menschen gestalten*).

Los conceptos deben historizarse para, de esta manera, poder tener una vía de actuación tematizadora respecto al estrato prerreflexivo de la experiencia. Si dicho estadio experiencial es fluido y antepredicativo, únicamente conceptos prístinos y dinámicos podrán palpar su naturaleza, aunque no abarcarla en su totalidad (puesto que, no nos olvidemos, aunque posean un estatuto histórico, los conceptos siguen siendo categorías lingüísticas y, como tales, sujetas a ciertas normatividades). Ahora bien, debemos intentar ofrecer una tematización de este carácter histórico y fluido de los conceptos. Para ello, la propuesta de Koselleck sale a nuestra ayuda.

Según el discurso koselleckiano, la historicidad conceptual debe regirse bajo los parámetros de las experiencias y las expectativas. Dicho en otros términos,

> [...] los conceptos, en los que se reúnen experiencias y se engarzan expectativas, no son, en tanto que producciones lingüísticas, meros epifenómenos de la llamada historia real. Los conceptos históricos [...] están acuñados para engarzar y comprender los elementos y factores de la historia.[104]

No se trata de categorías que se erigirían en subproductos de la historia sino que son elementos, dotados de un dinamis-

---

102. *Ibíd*., p. 313 (trad. cast., p. 200).

103. *Ibíd*., p. 321 (trad. cast., p. 207).

104. Koselleck, R. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, p. 301 (trad. cast.: *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Norberto Smilg, Barcelona, Paidós, 1993, p. 288).

mo interno, que se ocuparían de aunar los diferentes elementos históricos. Este fenómeno nos conduce a la aseveración de que los conceptos tienen en su interioridad una estructura temporal estructural. Los conceptos se temporalizan. No obstante, esta temporalización conceptual debe enmarcarse en el seno de dos fenómenos básicos, para Koselleck: el *espacio de experiencia* (*Erfahrungsraum*), por un lado, y el *horizonte de expectativa* (*Erwartungshorizont*), por el otro. Debe dejarse bien claro que ambas categorías son meras categorías formales puesto que «lo que se ha experimentado y lo que se espera respectivamente, no se puede deducir de esas categorías».[105] Ambas estructuras se hallan articuladas y vehiculadas internamente. No se tratan de dos categorías dicotómicas y exclusivas donde una invalidaría la pervivencia de la otra sino que, por el contrario, ambas se hallan imbricadas de tal manera que, puede afirmarse sin ambages, «no hay expectativa sin experiencia, no hay experiencia sin expectativa»[106] (*keine Erwartung ohne Erfahrung, keine Erfahrung ohne Erwartung*).

En particular, la experiencia...

> [...] es un pasado presente, cuyos acontecimientos pueden ser incorporados y pueden ser recordados. En la experiencia se fusionan tanto la elaboración racional como los modos inconscientes del comportamiento que no deben, o no debieron ya, estar presentes en el saber. Además, en la propia experiencia de cada uno, transmitida por generaciones o instituciones, siempre está contenida y conservada una experiencia ajena.[107]

No obstante no debe entenderse a la experiencia en términos del tiempo espacializado que veíamos en el caso de Bergson. No hay experiencia que sea cronológicamente mensurable y, por ende, «salta por encima de los tiempos, no crea continuidad en el sentido de una elaboración aditiva del pasado».[108] Más aún si cabe, incluso las experiencias pretéritas pueden modificarse con el tiempo, a saber:

---

105. *Ibíd*., p. 351 (trad. cast., p. 334).
106. *Ibíd*., p. 352 (trad. cast., p. 336).
107. *Ibíd*., p. 354 (trad. cast., p. 338).
108. *Ibíd*., p. 356 (trad. cast., p. 339).

> [...] las experiencias se superponen, se impregnan unas de otras. Aún más, nuevas esperanzas o desengaños, nuevas expectativas, abren brechas y repercuten en ellas. Así pues, también las experiencias se modifican, aun cuando consideradas como lo que se hizo en una ocasión, son siempre las mismas. Esta es la estructura temporal de la experiencia, que no se puede reunir sin una expectativa retroactiva.[109]

Asimismo, por lo que concierne a la estructura del horizonte de expectativa, para nuestro autor,

> [...] se efectúa en el hoy, es futuro hecho presente, apunta al todavía-no, a lo no experimentado, a lo que solo se puede descubrir. Esperanza y temor, deseo y voluntad, la inquietud pero también el análisis racional, la visión receptiva o la curiosidad forman parte de la expectativa y la constituyen.[110]

La expectativa se enmarca en la interioridad del horizonte, en un sentido que recuerda al horizonte de Merleau-Ponty, ya que...

> [...] horizonte quiere decir aquella línea tras la cual se abre en el futuro un nuevo espacio de experiencia, aunque aún no se pueda contemplar. La posibilidad de descubrir el futuro ahora, a pesar de los pronósticos posibles, contra un límite absoluto, porque no es posible llegar a experimentarla.[111]

Sin embargo, esta imbricación esencial entre ambas estructuras no debe entenderse en términos de convivencia pacífica sino que, más bien lo contrario: hay una tensión dialéctica entre ambas que es lo que hace que emerja la novedad y génesis en el tiempo histórico. Verbigracia,

> [...] las expectativas que se basan en experiencias ya no pueden sorprender cuando suceden. Solo puede sorprender lo que no se esperaba: entonces se presenta una nueva experiencia. La ruptura del horizonte de expectativa funda, pues, una nueva experiencia. La ganancia en experiencia sobrepasa entonces las limitaciones del futuro posible presupuesto por la experiencia precedente.

---

109. *Ibíd*., p. 358 (trad. cast., p. 341).
110. *Ibíd*., p. 355 (trad. cast., p. 338).
111. *Ibíd*., p. 356 (trad. cast., p. 340).

> Así pues, la superación temporal de las expectativas coordina nuestras dos dimensiones de una forma nueva en cada ocasión.[112]

Pues bien, es a la sazón de esta perspectiva dialéctica entre las instancias de la experiencia y la expectativa, que debe entenderse la dimensión temporal de la conceptualidad. El concepto, en tanto que histórico, debe estar preñado de pasado y de futuro: de la totalidad no totalizable de lo pretérito, así como de la apertura radical e infinita propia de lo futuro. De esta manera, es como el concepto puede historizarse y, consecuentemente, poder tener una mayor accesibilidad al estrato antepredicativo de la experiencia.

Consideraciones finales

Como se ha podido apreciar a lo largo del estudio, el discurso científico fracasa estrepitosamente en su prurito abarcador de la totalidad de la experiencia del sujeto, en tanto que se ajusta a unos parámetros exclusivamente nomológicos y conceptuales. Con su ideal de *univocidad terminológica* así como su rígida metodología causal, transita únicamente por unos senderos que abarcan lo estático y anquilosado de la experiencia. En tanto que operan con dichos instrumentos conceptuales y legaliformes, el discurso cientificista solo puede ocuparse del aspecto somero del experienciar de la subjetividad, restándole ignoto el estrato antepredicativo del mismo.

Por ese motivo, la investigación apuesta por una multiplicidad metodológica entendida en términos de *quiasmo metodológico*, de diálogo continuo entre las diversas instancias, de interpenetración e imbricación recíproca de perspectivas para, de esta forma, poder generar las condiciones de posibilidad de toda una serie de conceptualidades históricas, dinámicas y fluidas que, a su vez, permitirán palpar esa experiencia originaria (aunque jamás exhumar y captar en toda su plenitud).

Al defender esa riqueza metodológica poliédrica y plural, se puso el ejemplo del arte, como instancia que abría una puerta a la experiencia prístina del sujeto. Siguiendo las tesis de Feyera-

112. *Ibíd*., p. 358 (trad. cast., pp. 341-342).

bend, se analizó como el arte se yergue en un instrumento, artefacto, que se encarga de producir realidad y, por ende, experiencia. En tanto que producción experiencial, y, por consiguiente, en tanto que *praxis*, el arte debe interactuar con el resto de disciplinas, que también son artefactos, para, de esta manera, materializar el producto dotado de mayor riqueza ontológica posible.

Esta interacción es esencial para no (re)caer en los pecados del cientificismo, que, en su intento de establecerse como ideal hegemónico, amputa de raíz la experiencia, convirtiéndola en una instancia deshumanizada y burocratizada. La experiencia se normativiza y, por ende, se destruye, por lo que concierne a su plenitud ontológica, a la sazón del imperialismo científico, según Feyerabend. Por esa razón, debe extirparse cualquier intento de estipular un discurso como hegemónico. Lo que debe existir es una interpenetración de discursividades, un debate perpetuo, y, como tal, inconcluso. Debe establecerse, en términos de Bergson, la tarea de una metafísica progresiva, a la cual siempre se tenderá pero que no se alcanzará jamás, debido a la plenitud, riqueza y dinamismo ontológico de lo real de la experiencia.

De modo que, en tanto que producción y, consiguientemente, acción, el arte produce experiencia(s), así como puede constituirse en un ámbito de manifestación de la experiencia prístina. De este último fenómeno da fe la propuesta de Schopenhauer. Como se vio, a la sazón del paradigma schopenhaueriano, el arte representa una ruptura ontológica con la fenomenalidad —la representación— y con la yoidad. La experiencia estética es capaz de aniquilar el horizonte de representación, de fenomenalidad, del mundo, así como de despojar al individuo de sus intereses vitales, en tanto que yoidad fenoménica. Por ello, el arte se constituirá, para Schopenhauer, en el *órganon* de la filosofía puesto que permite la manifestación de la pura objetividad del mundo, la voluntad (*Wille*).

Ahora bien, no todas las artes gozan de la misma relevancia, en su intento de erigirse en campo de manifestación de la voluntad. En particular, la música es el ámbito que ocupa la centralidad de la auténtica experiencia (estética), puesto que se define en términos de acto que muestra la voluntad. La musicalidad, para el discurso schopenhaueriano, es un *continuum* de duraciones, radica en ser una génesis continua, puro proceso de manifestación y transformación de formas. Al adolecer de letra (a

excepción de la ópera), se estipula como una región de perpetuo proceso generativo de duraciones, que adolecen de fenomenalidad, egoísmo o causalidad.

Este carácter central de la musicalidad para con la experiencia originaria la comparte y desarrolla John Cage, quien, en su apuesta radical por la música en tanto que experiencia, establece la duración en el centro de su propuesta. Con ello, se rechaza visceralmente la tradicional demarcación entre sonido, ruido y silencio. De esta manera, se elimina la hegemonía de la estructura armónica, ya que la armonía, para Cage, establece el dominio de la visión intelectualista y conceptual de la experiencia artística.

Como apuesta por el experienciar pleno que proporciona la música entendida en términos de duración, el instrumento debe mutarse y convertirse en un medio de creación de sonoridades, de duraciones. El sonido se caracteriza por ser una realidad ontológica dotada de una heterogeneidad radical. La duración, la sonoridad devienen una multiplicidad ontológica que desborda todas las amarras armónicas y, por ende, conceptuales que se intenten establecer.

Por ello, la clásica diferenciación compositor-intérprete-oyente cae en la obsolescencia. El objetivo no es otro que eliminar la intencionalidad, el imperio de la subjetividad, así como todo horizonte dicotómico sujeto-objeto, puesto que lo único que hay es experiencia plena, *logos carnal* y, consecuentemente, esencial imbricación de todas las instancias. Se produce una ruptura con el ideal mimético ya que la finalidad —si es que se puede utilizar tal categoría en este contexto— no es otra que dejar a las cosas que sean en sí mismas. Hay una apuesta cagetiana por la experiencia no catalogada, por el experienciar aconceptual.

La auténtica experiencia estética estriba en ser modificación y producción de experiencia, y, por ese motivo, requiere de la actividad plena del sujeto (*escucha activa*), así como del rechazo a toda consideración esencialmente intelectualista y conceptual.

Si el horizonte antepredicativo del experienciar se caracteriza por esa imposibilidad de ser abarcado por la realidad conceptual, nomológica e intelectualista, será evidente que los instrumentos que se quieran utilizar para poder tematizarla deberán gozar de una especificidad que se aleja de la normatividad conceptual. El discurso científico se impuso como regla básica homogeneizar la definición terminológica de sus conceptos, con-

virtiendo la univocidad en un criterio de cientificidad. Por esa razón, cualquier discurso científico, que apele a cualquier realidad, debe regirse por los parámetros estandarizados de sus conceptos. La terminología que emplea la cientificidad, dicho sucintamente, es inequívoca puesto que persigue la estabilidad y universalidad de su definición. Con ello, la conceptualidad se transforma en un dispositivo anquilosado que goza de una lógica por su autorreferencialidad, pero que es incapaz de intentar adecuarse al dinamismo de lo real.

No obstante, los criterios de aceptabilidad, acerca la idoneidad conceptual, cambian con el tiempo y con el contexto. De ahí que, autores como Feyerabend, destaquen la importancia de la historicidad, no solo de la disciplina científica, filosófica o de la estética, sino de la propia realidad conceptual Si la totalidad de lo real se caracteriza por su perpetuo devenir, los discursos superestructurales que pretenden captarla deberán mutar, si anhelan tener un cierto rigor.

Al tener la cientificidad un carácter histórico, para Feyerabend resultará evidente la existencia de una pluralidad de tradiciones, las cuales serán todas ellas igualmente válidas. De manera que en el planteamiento feyerabendiano, hay una defensa radical de un *pluralismo ontológico*, que se sustenta en esa historicidad radical. Pluralismo de la realidad que debe ser correspondido con una historicidad conceptual que pretenda abarcarla. El lenguaje se halla inmerso en esta encrucijada histórica puesto que no deja de ser una tentativa humana y colectiva con el objetivo de simplificar y ordenar la experiencia en parcelas manejables para el sujeto. La naturaleza lingüística, para Feyerabend, se explica por su radical historicidad.

De ahí que, siguiendo a Gramsci, todo afán por intentar establecer relaciones causales y conceptuales en la naturaleza, más allá de errar de raíz en su prurito, peca de *anacronismo* al intentar imponer unas determinadas estructuras, anquilosadas y petrificadas, al dinamismo histórico de lo real. Toda actividad científica es una labor que se encuentra indisolublemente ligada a las necesidades de los individuos, a la vida y, por consiguiente, a la praxis del hombre. En este orden de cosas, si la cientificidad se halla sujeta a la construcción del sujeto y, consecuentemente, adolece de esa pretendida estabilidad y universalidad otorgada hasta ahora, los conceptos que la definen deberán adecuarse

a esta misma lógica del devenir. A este dinamismo conceptual Gramsci le da el nombre de *dialéctica conceptual*, entendiendo por dialéctica el carácter estructuralmente fluyente de lo real.

Ninguna cosa se da, según Vattimo, si no es en referencia a un horizonte de sentido, el cual posibilita dicho darse. Todo se encuentra imbricado en su propio contexto de irrupción, con lo que defender una presunta universalidad de cualquier práctica, conduce a una falacia de enorme calado intelectual

Si la experiencia del sujeto se caracteriza primordialmente por su dimensión histórica, y, por consiguiente, por una ausencia de parámetros estables sobre los cuales pueda ampararse la explicación, la metodología propia para poder abordar esta dimensión de lo real fluida y fragmentaria no será otra, para el paradigma de Vattimo, que la *hermenéutica ontológica*. Para nuestro autor, y nuestra investigación, no puede existir ninguna experiencia verdadera y estable sino es como un acto interpretativo

Ahora bien, la hermenéutica no puede ser en ningún caso la reivindicación de las ciencias del espíritu por encima de las de la naturaleza. Si ejerciese ese cometido reivindicativo, permanecería anclada en una visión metafísica de la ciencia, de una defensa respecto a un fundamentalismo último. Para Vattimo, la interpretación histórica no cesa de producir historia, con lo que se elimina de raíz la posibilidad de caer en un relativismo (pasivo) interpretativo, sino que el acto de producir interpretaciones es eso: una producción (histórica).

Asimismo, la infinitud de interpretaciones debe reproducirse a partir de una discursividad oblicua y en perpetua apertura para con la alteridad radical de su objeto de estudio. Una de las formas que tenemos para tematizar ese discurso, entendido como acontecimiento, es recurrir a la *metáfora*. La razón es evidente puesto que, tal y como apunta Blumenberg, la naturaleza ontológica de la metáfora no deja de ser una verdad que está *por hacer*. Esta metaforología blumenbergiana, entendida como discursividad esencial, como lenguaje hablante, fluido, dinámico, aconceptual e histórico apunta a todas esas tematizaciones de un lenguaje prístino que podría ocuparse de la realidad originaria de la experiencia.

Si la realidad del concepto tiene un carácter esencialmente histórico, dependerá, en consecuencia, de la lógica del sistema imperante. De ahí que, para Lukács, es propio de la infraestruc-

tura económica de la sociedad, que caracteriza nuestro periodo histórico, el hecho de generar una determinada visión acerca de nuestra modalidad de relación con la realidad. Y en nuestra época, el imperio hegemónico del capitalismo conduce a considerar lo real y la experiencia como algo puramente conceptual, cuantitativo y nomológico. Así pues, es la hegemonía del discurso capitalista el que determina, en última instancia, la consideración conceptual que domina en el discurso (científico) imperante.

Sin embargo, en su intento de ofrecer una tematización de este carácter histórico y fluido de los conceptos, la investigación se sirve de la propuesta de Koselleck en la que la historicidad conceptual deberá regirse bajo los parámetros de las experiencias y las expectativas. Dicha imbricación esencial entre ambas estructuras no debe entenderse en términos de convivencia pacífica sino que, más bien lo contrario: hay una tensión dialéctica entre ambas que es lo que hace que emerja la novedad y génesis en el tiempo histórico El concepto, en tanto que histórico, debe estar constituido de pretérito y porvenir: de la totalidad no totalizable del pasado, así como de la apertura radical e infinita propia de lo futuro. De esta manera, es como la realidad conceptual se historiza y, consecuentemente, puede gozar de una mayor accesibilidad al estrato protorreflexivo de la experiencia.

CONCLUSIONES

Esta investigación ha pretendido demostrar la existencia de un estrato prerreflexivo de la experiencia, y, por consiguiente, no constituido por la conciencia del sujeto. Asimismo, ante ese horizonte de sentido originario, el pensamiento conceptual se revelará inoperante en su tentativa tematizadora para con el mismo. Sin embargo, en tanto que el conceptualismo cae en las redes de la incapacidad, de manera concomitante el discurso científico, que transita exclusivamente por el sendero nomológico, intelectualista y conceptual, no podrá tipificar este horizonte prístino de la experiencia.

La presencia de este horizonte primigenio muestra al sujeto las insuficiencias de sus prestaciones intelectuales puesto que, en el momento en que la subjetividad pretende abarcar este ámbito originario apelando a todo su aparato cognoscitivo, éste se sustrae. Expresado en otros términos, el horizonte de ser bruto, originario, se aleja en el momento en que el sujeto pretende realizar una aproximación recurriendo a todo su arsenal cognoscitivo. Por consiguiente, toda la dimensión originaria que configura la realidad, sigue un movimiento de sustracción en el instante en que es tratada desde un punto de vista intelectualista. Este horizonte originario es prerreflexivo y, por consiguiente, muestra una absoluta independencia respecto al aparato intelectual del sujeto.

Y si esto es de esta manera, el planteamiento científico, que se fundamenta exclusivamente por el horizonte conceptual, racionalista y nomológico, estará condenado al fracaso. Sin embargo, en nuestra actualidad el discurso científico, materializado en el imperialismo de las neurociencias, parece erigirse

en el paradigma por excelencia, en el intento de trabajar y tipificar la experiencia.

El planteamiento neurocientífico parece ocupar el contexto propio de las ciencias del espíritu en su abordaje de la forma de experienciar de la subjetividad. Si las *Geisteswissenschaften* se caracterizan por la comprensión, entendiéndola ésta como una facultad eminentemente imaginativa, que adolece de fin y que siempre se halla relacionada, pero no adecuada plenamente con el objetivo de comprensión (que no deja de ser otra que la vivencia del sujeto, la experiencia de la subjetividad); el discurso neurocientífico parece subvertir esa lógica. Para materializar dicha subversión, lleva a cabo una usurpación de la metodología propia de las ciencias del espíritu (la comprensión), sin embargo esta adopción es aparente puesto que no es capaz de desligarse de la tradición científica que pesquisa conexiones nomológicas entre los fenómenos, se guía por el conceptualismo... Expresado en otros términos, el paradigma neurocientífico acaba cayendo en el cientificismo más acuciante al establecer leyes causales inviolables en su objeto de estudio. Con ello a lo que nos conducen sus consideraciones es a las aporías propias de la ciencia en su intento de abordar la experiencia de la subjetividad.

Como se ha observado, en sus estudios acerca de la memoria, percepción y lenguaje, toda explicación de las diferentes instancias que configuran todas estas modalidades de la experiencia, acaban reduciéndose a simples configuraciones materialistas, conceptuales y legaliformes. La neurociencia explica la experiencia en términos puramente neuronales, eliminando la posibilidad de la existencia de un estrato prerreflexivo de la misma. Ahora bien, tal y como se ha observado a lo largo de diferentes investigaciones experimentales (sobre todo en el caso de la memoria), los sujetos afirman experimentar algo que no se puede concretizar en términos verbales y, por ende, conceptuales. Existe una región de su experienciar que no es atribuible a la consciencia, conceptualidad o intelectualismo. Por ese motivo, el experimentalismo neurocientífico tiene todos los problemas para definir el estatus ontológico de la memoria, percepción o lenguaje, y deben dirigir su atención al estudio topológico y funcional de dichas instancias. La neurociencia, como la disciplina científica, fracasa en su prurito de abarcar la ver-

dadera naturaleza de la experiencia y, por ese motivo, debe dirigir sus herramientas conceptuales a elementos subsidiarios como puede ser el funcionamiento o la hipotética región cerebral implicada en su ejecución.

Más allá de esta problemática, inherente por otra parte a la totalidad de la disciplina científica, la irrupción del fenómeno de la *neuroplasticidad* pone de manifiesto las contradicciones internas de la neurociencia. La plasticidad neuronal afirma que es la propia experiencia del sujeto la que es capaz de modificar las diferentes conexiones neuronales. Expresado en otros términos, es el experienciar el que determinaría, en parte, la naturaleza cerebral del sujeto, alterando y configurando ciertas conexiones neuronales. De esta manera, puede afirmarse sin ambages la existencia de una implicación mutua, de una penetración recíproca entre la corporalidad y la experiencia, influyéndose ambas instancias mutuamente. Tanto el experienciar como el cuerpo influyen en la capacidad experienciante del sujeto, con lo que debe eliminarse cualquier tentativa reduccionista.

Analizadas las aporías del paradigma científico, en general, y del discurso neurocientífico, en particular, la investigación que se ha presentado busca defender una multiplicidad metodológica, un *quiasmo metodológico*, apuntando al perpetuo diálogo entre las múltiples metodologías que configuran el imaginario epistemológico. Se apuesta por una imbricación esencial entre las diversas propuestas metodológicas. Se trata de generar las condiciones de posibilidad para la formación de conceptos históricos y dinámicos que, en última instancia, palpen la experiencia originaria. El objetivo no es otro que romper con el ideal cientificista de *univocidad terminológica*, defendiendo una conceptualidad marcada ontológicamente por su dinamismo e historicidad.

Asimismo, al defender este pluralismo metodológico, que en el fondo viene exigido por un *pluralismo ontológico*, se está apostando por una historicidad radical. Todo intento de establecer una metodología como universal e imperante yerra de forma estructural puesto que la pluralidad ontológica reclama una pluralidad de metodologías, de tentativas, de aproximaciones. A su vez, dicho pluralismo, sujeto a la historicidad, debe ser tratado, como no puede ser de otra forma, por una conceptualidad dinámica, fluyente e histórica. La terminología que se emplea para

designar dicha realidad originaria de la experiencia también se encuentra en la dinámica histórica.

Por consiguiente, este trabajo apuesta por la necesidad de elaborar una conceptualidad dinámica y fluida, dialéctica e histórica, para, de esta manera, poder acercarnos, pero jamás apresar y aprehender, el estrato prerreflexivo de la experiencia. Este horizonte de sentido originario escapa de toda posible *protoconstitución* de la conciencia y, por ende, se escabulle por completo de las garras conceptuales, nomológicas y cientificistas.

BIBLIOGRAFÍA

CAPÍTULO 1

ARGULLOL, R. *Sabiduría de la Ilusión*, Madrid, Taurus, 1994.

—. *El héroe y el único*, Barcelona, Acantilado, 2008.

—. *La atracción del abismo*, Barcelona, Acantilado, 2006.

BLOCK, N. (editor). *Readings in philosophy of psychology (Volume 1)*, Cambridge, Harvard University Press, 1980.

— (editor). *Readings in philosophy of psychology (Volume 2)*, Cambridge, Harvard University Press, 1981.

—, FLANAGAN, O., GUZELDERE, G. (editores). *The Nature of consciousness: philosophical debates*, Cambridge, MIT Press, 1997.

CHURCHLAND, P.M. *Scientific realism and the plasticity of mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

—. *Matter and consciousness: a contemporary introduction to the philosophy of mind*, Cambridge, MIT Press, 1988.

CRUZ, M. *La crisis del stalinismo: el 'caso Althusser'*, Barcelona, Península, 1977.

—. *Narratividad: La nueva síntesis*, Barcelona, Península, 1988.

—. *Por un naturalismo dialéctico*, Barcelona, Anthropos, 1989.

—. *Filosofía contemporánea*, Madrid, Taurus, 2002.

—. *Filosofía de la Historia*, Madrid, Alianza, 2008.

DELEUZE, G., GUATTARI, F. *L'anti-edipe: Capitalismo et schizophrénie*, París, Éditions de Minuit, París, 1972-1973.

—, GUATTARI, F. *El antiedipo: Esquizofrenia y capitalismo* (traducción a cargo de Francisco Monge), Barcelona, Paidós, 1998.

DERRIDA, J. *De la grammatologie*, París, Éditions de minuit, 1967.

—. *La Dissémination*, París, Éditions du Seuil, 1972.

HEGEL, F.G.W. *Wissenschaft der Logik*, Hamburgo, Meiner, 1976.

—. *Phänomenologie des Geistes*, Hamburgo, Meiner, 1980.

HEIDEGGER, M. *Sein und Seit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977.

—. *Ser y tiempo* (traducción a cargo de Jorge Eduardo Rivera C.), Madrid, Trotta, 2003.

HÖLDERLIN, F. *Sämtliche Gedichte*, Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker, 2005.
HORKHEMIMER, M. *Gesammelte Schriften (Band: 5).* Frankfurt am Main, S. Fischer, 1987.
—. *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Gesammelte Schriften (Band: 6)*, Frankfurt am Main, S. Fischer, 1988.
—. *Crítica de la razón instrumental* (traducción a cargo de Jacobo Muñoz), Madrid, Trotta, 2002.
JACOBI, F.H. *David Hume: über den glauben oder idelaismus und realismus*, Nueva York, Garland, 1983.
KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart, Reclam, 1966.
—. *Kritik der praktischen Vernunft*, Stuttgart, Reclam, 1970.
LEOPARDI, G. *Zibaldone di pensieri*, Milán, Mondadori, 1993.
LÖWITH, K. *Sämtliche Schriften (vol. 4): Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1988.
—. *De Hegel a Nietzsche: La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XX* (traducción a cargo de Emilio Estiú), Madrid, Katz, 2008.
MARCUSE, H. *Der eindimensionale Mensch*, Berlín, Luchterhand, 1967.
—. *Kultur und Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973.
—. *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978.
—. *El hombre unidimensional* (traducción a cargo de Antonio Elorza), Barcelona, Ariel, 2005.
MOUNIER, E. *Obras completas (tomo segundo)* (traducción a cargo de Carlos Díaz), Salamanca, Hermeneia, 1990.
NAGEL, T. *The View from nowhere*, Nueva York, Oxford University Press, 1986.
—. *What does it all mean?: a very short introduction to philosophy*, Nueva York, Oxford University Press, 1987.
NIETZSCHE, F. *Nietzsche Werke (Fünfte Abteilung. 2)*, Berlín, De Gruyter, 1973.
—. *Nietzsche Werke (Fünfte Abteilung. 5)*, Berlín, De Gruyter, 1997.
SCHILLER, F. *Kallias* (edición bilingüe), Barcelona, Anthropos, 1999.
SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung. (Sämtliche Werke II)*, Mannheim, Brockhaus, 1988.
—. *El mundo como voluntad y representación*, Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta, 2004.
STIRNER, M. *El único y la propiedad* (traducción a cargo de José Rafael Hernández Arias), Madrid, Valdemar, 2004.

CAPÍTULO 2

BARTHÉLEMY-MADAULE, M. *Bergson*, París, Presses Universitaires de France, 1968.

—. *Bergson et Teilhard de Chardin*, París, Éditions du Seuil, 1963.
BERGSON, H. *Mémoire et vie*, París, Presses Universitaires de France, 1968.
—. *El pensamiento y lo moviente* (traducción a cargo de M.H. Alberti), Buenos Aires, La Pleyade, 1972.
—. *Introducción a la metafísica. La intuición filosófica* (traducción a cargo de M.H. Alberti), Buenos Aires, Siglo Veinte, 1973.
—. *L'evolution Créatice* en *Oeuvres*, París, Presses Universitaires de France, 1984.
—. *Essai sur les donées inmédiates de la consciencie* en *Oeuvres*, París, Presses Universitaires de France, 1984.
—. *Le pensée et le mouvant. Essais et conferences* en *Oeuvres*, París, Presses Universitaires de France, 1984.
—. *La evolución creadora* (traducción a cargo de María Luisa Pérez Torres), Barcelona, Planeta Agostini, 1985.
—. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (traducción a cargo de Juan Miguel Palacios), Salamanca, Sígueme, 1999.
CARIOU, M. *Bergson et le fait mystique*, París, Aubier-Montaigne, 1976.
DELEUZE, G. *Le bergsonisme*, París, Presses Universitaires de France, 1968.
—. *El bergsonismo* (traducción a cargo de Luis Ferrero Carracedo), Madrid, Cátedra, 1987.
—. *Différence et répétition*, París, Presses Universitaires de France, 1996.
DERRIDA, J. *Marges de la philosophie*, París, Éditions de minuit, 1972.
GARCÍA MORENTE, M. *La filosofía de Henri Bergson*, Madrid, Espasa-Calpe, 1972.
LATTRE, A. *Bergson: une ontologie de la perplexité*, París, Presses Universitaires de France, 1990.
LEVESQUE, G. *Bergson: vida y muerte del hombre y de Dios*, Barcelona, Herder, 1975.
LÉVINAS, E. *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, 1994.
MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, París, Gallimard, 1960.
—. *Signos* (traducción a cargo de Caridad Martínez y Gabriel Oliver), Barcelona, Seix Barral, 1973.
ORTEGA Y GASSET, J. *La rebelión de las masas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1995.
—. *Unas lecciones de metafísica*, Madrid, Alianza, 1998.
—. *El tema de nuestro tiempo,* Madrid, Espasa-Calpe, 2003.
PHILONENKO, A. *Bergson, ou, De la philosophie comme science rigoureuse*, París, Éditions du cerf, 1994.
SÁNCHEZ REY, M.C. *La filosofía bergsoniana de la inteligencia*, Sevilla, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1989.
VIEILLARD-BARON, J.L. *Bergson*, Bergson, Presses Universitaires de France, 1991.

ARIAS GARCÍA, B. *La Intencionalidad operante en la obra de Maurice Merleau-Ponty*, Granada, Servicio de Publicaciones. Universidad de Granada, 1996.
BARBARAS, R. *De l'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Million, 1991.
—. *Merleau-Ponty*, París, Ellipses, 1997.
BECH, J.M. *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*, Barcelona, Anthropos, 2005.
BONAN, R. *Le Probleme de l'intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty*, París, L'Harmattan, 2001.
BECKETT, S. *Proust* (traducción a cargo de Bienvenido Álvarez), Barcelona, Ediciones Península/Edicions 62, 1992.
DELEUZE, G. *Proust et le signes*, París, Presses Universitaires de France, 1993.
—. *Proust y los signos* (traducción a cargo de Francisco Monge), Barcelona, Anagrama, 1995.
DESCARTES, R. *Méditations Métaphysiques* en *Oeuvres philosophiques. (Tome II),* París, Éditions Garnier Frères, 1967.
—. *Meditaciones metafísicas* (traducción a cargo de Jesús M. Díaz Álvarez), Madrid, Alianza, 2005.
DUFOURCQ, A. *Merleau-Ponty: une ontologie de l'imaginaire*, Dordrecht, Springer, 2012.
ESCRIBANO, X. *Sujeto encarnado y expresión creadora: aproximación al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*, Cabrils, Prohom, 2004.
FARRÉS FAMADA, G. Tesis doctoral: *Prèsencia de Proust en l'obra de Merleau-Ponty*. Universitat Autònoma de Barcelona.
FAUST, W. *Abenteuer der Phänomenologie: Philosophie und Politik bei Maurice Merleau-Ponty*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2007.
FICHTE, J.G. *Reseña de «Enesidemo»* (edición bilingüe), Madrid, Libros Hiperión, 1982.
—. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre: als Handschrift für seine Zuhörer 1794*, Hamburgo, Meiner, 1970.
FRESSIN, A. *La Perception chez Bergson et chez Merleau-Ponty*, París, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1967.
HERRERO AMARO, B. *La Razón dialéctica en el pensamiento de Maurice Merleau Ponty*, Barcelona, Universitad de Barcelona, Sección de Publicaciones Intercambio Científico y Extensión Universitaria, 1983.
HUSSERL, E. *Ideen zu einer reiner Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Buch 1. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1976.

—. *Cartesianische Meditationen*, Hamburgo, Stöker, 1977.
—. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenològica* (traducción a cargo de José Gaos), Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993.
KLEMMT, A. *Karl Leonhard Reinholds Elementarphilosophie: eine Studie über den Ursprung des spekulativen deutschen Idealismus*, Hamburgo, Meiner, 1958.
LLAVONA, R. *El Ser en estado salvaje en la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty*, Madrid, Universidad Complutense. Publicaciones del Seminario de Historia de los Sistemas Filosóficos, 1976.
MARTÍNEZ-RODRÍGUEZ, F. *Estudio de las relaciones conciencia-corporalidad desde Merleau-Ponty*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid. Servicio de Reprografia, 1991.
MERLEAU-PONTY, M. *Phénomenologie de la perception*, París, Gallimard, 1945.
—. *La estructura del comportamiento* (traducción a cargo de Enrique Alonso), Buenos Aires, Librería Hachette, 1953.
—. *Le visible et l'invisible*, París, Gallimard, 1964.
—. *Le structure du comportament*, París, Presses Universitaires de France, 1967.
—. *Résumés de cours du Collège de France*, París, Gallimard, 1968.
—. *Lo visible y lo invisible* (traducción a cargo de José Escudé), Barcelona, Seix Barral, 1970.
—. *La prosa del mundo* (traducción a cargo de Francisco Pérez Gutiérrez), Madrid, Taurus, 1971.
—. *Posibilidad de la filosofía: resúmenes de los Cursos del Collège de France 1952-1960* (traducción a cargo de Eduardo Bello Reguera), Madrid, Narcea, 1979.
—. *Fenomenología de la percepción* (traducción a cargo de Jem Cabanes), Barcelona, Altaza, 1999.
PARMÉNIDES-HERÁCLITO. *Fragmentos*, Barcelona, Folio, 2002.
PINTO CANTISTA, J.M. *Sentido y ser en Merleau-Ponty*, Pamplona, Eunsa, 1982.
PROUST, M. *À la recherche du temps perdu. Du côté de chez Swann*, París, Gallimard, 1954.
—. *En busca del tiempo perdido. Por el camino de Swann* (traducción a cargo de Pedro Salinas), Madrid, Alianza, 1996.
RAINVILLE, M. *L'Expérience et l'expression: essai sur la pensée de Maurice Merleau-Ponty*, Montréal, Éditions Bellarmin, 1988.
RAMÍREZ, M.T. (coord.). *Merleau-Ponty viviente*, Barcelona, Anthropos, 2012.
REINHOLD, K.L. *Über das Fundament des philosophischen Wissens; Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft*, Hamburgo, Meiner, 1978.

SCHILARDI DE BÁRCENA, M. *La Discusión sobre la ciencia en la obra de Maurice Merleau-Ponty*, Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1991.
TRÉGUIER, J.M. *Le Corps selon la chair: phénoménologie et ontologie chez Merleau-Ponty*, París, Kimé, 1996.
ZIELINSKI, A. *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas: le corps, le monde, l'autre*, París, Presses Universitaires de France, 2002.

CAPÍTULO 4

ARENDT, H. *Essays in Understanding. 1930-1954*, Nueva York, Harcourt Brace, 1994.
—. *De la historia a la acción* (traducción a cargo de Fina Birulés), Barcelona, Paidós, 1999.
BADDELEY, A. *Psicología de la memoria* (traducción a cargo de M.V. Sebastián, T. del Amo, E. García Bajos), Madrid, Debate, 1983.
—, EYSENCK, M.W., ANDERSON, M.C. *Memoria* (traducción a cargo de Giulia Togato), Madrid, Alianza, 2010.
BRUCE, V., GREEN, P.R. *Percepción visual. Manual de fisiología, psicología y ecología de la visión* (traducción a cargo de J. Bayo Margalef, J.A. Aznar), Barcelona, Paidós, 1994.
CARLSON, N.R. *Fisiología de la conducta* (traducción a cargo de M.J. Ramos Platón, C. Muñoz, F. Rodríguez de Fonseca), Madrid, Pearson, 2007.
CALHOUN, C., SOLOMON, R. *What is an emotion?: classic readings in philosophical psychology*, Nueva York, Oxford University Press, 1984.
CHURCHLAND, P.M. *A Neurocomputational perspective: the nature of mind and the structure of science*, Cambridge, MIT Press, 1989.
COLMENERO, *et al*. «Atención visual: una revisión sobre las redes atencionales en el cerebro». *Anales de Psicología*, vol. 17, 2001.
COREN, S., WARD, L.M., ENNS, J.T. *Sensación y percepción* (traducción a cargo de Edgar Rubén Cosío Martínez, Sergio Antonio Durán Reyes, Juan Carlos Jolly Vallejo), Madrid, Macgraw-Hill, 2001.
DAVIDSON, D. *Filosofía de la psicología* (edición bilingüe), Barcelona, Anthropos, 1994.
—. *Subjective, intersubjective, objective*, Oxford, Clarendon Press, 2001.
DENNETT, Daniel C. *La conciencia explicada* (traducción a cargo de Sergio Balari Ravera), Barcelona, Paidós, 1995.
—. *Sweet Dreams. Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*, Cambridge, MIT Press, 2005.
—. *Dulces sueños. Obstáculos filosóficos para una ciencia de la conciencia* (traducción a cargo de Julieta Barba y Silvia Jawerbaum), Buenos Aires, Katz, 2006.
FEYERABEND, P.K. *Contra el Método* (traducción a cargo de Francisco Hernán), Barcelona, Ariel, 1975.

—. *Against Method*, Londres, Verso, 1980.
—. *Adiós a la razón* (traducción a cargo de José R. de Rivera), Madrid, Tecnos, 1984.
DILTHEY, W. *Gesammelte Schriften (I),* Stuttgart, Vandenhoeck and Ruprecht, 1973.
—. *Gesammelte Schriften (V),* Stuttgart, Vandenhoeck and Ruprecht, 1974.
—. *Gesammelte Schriften (VIII),* Stuttgart, Vandenhoeck and Ruprecht, 1977.
—. *Gesammelte Schriften (XIX),* Stuttgart, Vandenhoeck and Ruprecht, 1982.
—. *Crítica de la Razón Histórica* (traducción a cargo de Carlos Moya), Barcelona, Península, 1986.
GADAMER, H.G. *Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke (II)*, Tübingen, Mohr, 1986.
—, *Verdad y Método* (vol. II) (traducción a cargo de Manuel Olasagasti), Salamanca, Sígueme, 2010.
HERGENHAHN, B.R. *Intoducción a la Historia de la Psicología* (traducción a cargo de Patricia Scott), Madrid, Thompson, 2008.
JUNQUÉ, C. y BARROSO, J. *Manual de Neuropsicología*, Madrid, Síntesis, 2009.
KANDEL, Eric R., SCHWARTZ, James H., JESSELL, Thomas M. *Principios de Neurociencia* (traducción a cargo de J.L. Agud, I. Álvarez, C. de Dios Perrino, F. Ruiz), Madrid, McGraw-Hill, 2001.
KIM, J. *Philosophy of Mind (Second Edition)*, Boulder, Westview Press, 2006.
LIUERY, A. *La memoria* (traducción a cargo de Ramón Olives), Barcelona, Herder, 1978.
MUNAR, E., ROSSELLÓ, J., SÁNCHEZ CABACO, A. *Atención y Percepción*, Madrid, Alianza, 1999.
POPPER, K.R. *Conjetures and Refutations. The Grouth of Scientific Knowledge*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1974.
—. *Conjeturas y Refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico* (traducción a cargo de Néstor Míguez), Barcelona, Paidós, 1983.
PUTNAM, H. *Mind, language and reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
QUINE, W.V. *Ontological Relativity and other essays*, Nueva York, editado por el Department of Philosophy of Columbia University, 1969.
—. *La relatividad ontológica y otros ensayos* (traducción a cargo de Manuel Garrido y J.L. Blasco), Madrid, Tecnos, 1988.
—. *Selected logic papers*, Cambridge, Harvard University Press, 1995.
RABOSSI, E. (compilador). *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*, Barcelona, Paidós, 1995.
RORTY, R. *Objectivity, relativism and truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

—. *Objetivismo, relativismo y verdad* (traducción a cargo de Jorge Vigil Rubio), Barcelona, Paidós, 1996.
ROSENZWEIG, M.R., BREEDLOVE, S.M., WATSON, N.V. *Psicobiología* (traducción a cargo de Joan Soler), Barcelona, Ariel, 2005.
RUIZ-VARGAS, J.M. *Psicología de la memoria*, Madrid, Alianza, 1991.
—. *Memoria y Olvido*, Madrid, Trotta, 2002.
SEARLE, J.R. *Expression and meaning: studies in the theory of speech acts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
—. *The Mystery of consciousness*, Londres, Granta Books, 1997.
—. *The Rediscovery of the mind*, Cambridge, MIT Press, 1992.
SEBASTIÁN, M.V. *Lecturas de psicología de la memoria*, Madrid, Alianza, 1983.
SHAFFER, D.R., KIPP, K. *Psicología del desarrollo* (traducción a cargo de J.C. Pecina Hernández y J. Bonilla Talavera), México, Thompson, 2007.
SHOEMAKER, S. *Identity, Cause and Mind: Philosophical Essays*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
VATTIMO, G. *Más allá del sujeto* (traducción a cargo de Juan Carlos Gentile Vitale), Barcelona, Paidós, 1992.

CAPÍTULO 5

ARGULLOL, R. *Aventura. Una filosofía nòmada*, Barcelona, De Bolsillo, 2000.
—. *Breviario de la aurora*, Barcelona, Acantilado, 2006.
—. *Visión desde el fondo del mar*, Barcelona, Acantilado, 2010.
BARBER, L. *John Cage*, Mdrid, Círculo de Bellas Artes, 1985.
BATAILLE, G. *L'Expérience intérieure*, París, Gallimard, 1978.
BLUMENBERG, H. *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.
—. *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999.
—. *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001.
—. *Paradigmas para una metaforología* (traducción a cargo de Jorge Pérez de Tudela Velasco), Madrid, Trotta, 2003.
CAGE, J. *Escritos al oído*, Murcia, Colegio oficial de aparejadores y arquitectos técnicos de la región de Murcia, 1999.
CRUZ, M. *Cuando la realidad rompe a hablar*, Barcelona, Gedisa, 2001.
—. *Las malas pasadas del pasado*, Barcelona, Anagrama, 2006.
—. *Adiós, historia, adiós. El abandono del pasado en el mundo actual*, Oviedo, Nobel, 2012.
FEYERABEND, P.K. *La conquista de la abundancia* (Radamés Molina y César Mora), Barcelona, Paidós, 2001.

—. *La ciencia en una sociedad libre* (traducción a cargo de Alberto Elena), Barcelona, Siglo XXI, 1982.
FOUCAULT, M. *L'Archeologie du savoir*, París, Gallimard, 1969.
—. *Les Mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, París, Gallimard, 1997.
—. *L'Hermenéutique du sujet: cours au Collège de France, 1981-1982*, París, Gallimard/Seuil, 2001.
GRAMSCI, A. *Antología* (traducción a cargo de Manuel Sacristán), Ciudad de México, Siglo XXI, 1978.
—. *Introducción a la filosofía de la praxis* (traducción a cargo de Jordi Solé-Tura), Barcelona, Planeta, 1986.
KANT, I. *Kritik der Urteilskraft. Kant's gesammelte Schriften. (V)*, Berlín, Reimer, 1974.
—. *Crítica del juicio* (traducción a cargo de Manuel García Morente), Madrid, Espasa, 2004.
KOSELLECK, R. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989.
—. *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (traducción a cargo de Norberto Smilg), Barcelona, Paidós, 1993.
LÉVINAS, E. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, La Haya, Nijhoff, 1961.
LUKÁCS, G. *Geschichte und Klassenbewustssein*, Darmstadt, Luchterhand, 1976.
—. *Historia y conciencia de clase* (traducción a cargo de Manuel Sacristán), México D.F, Grijalbo, 1969.
MOREY, M. *El hombre como argumento*, Barcelona, Anthropos, 1987.
—. *Pequeñas doctrinas de la soledad*, Madrid, Sexto Piso, 2007.
—. *Psicomáquinas*, Barcelona, Montesinos, 1990.
PARDO, C. *Del sonido en Platón al silencio de Cage: modulaciones de una distancia*, Barcelona, Publicacions Universitat de Barcelona, 1993.
ROSENZWEIG, F. *La Estrella de la redención* (traducción a cargo de Miguel García-Baró), Salamanca, Sígueme, 1997.
SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Frankfurt am Main, Insel, 1987.
VARELA, F.J., THOMPSON, E., ROSCH, E. *De cuerpo presente: Las ciencias cognitivas y la experiencia humana* (traducción a cargo de Carlos Gardini), Bracelona, Gedisa, 1997.
VATTIMO, G. *Las Aventuras de la diferencia: pensar después de Nietzsche y Heidegger* (traducción a cargo de Juan Carlos Gentile), Barcelona, Península, 1990.
—. *Más allá de la interpretación* (traducción a cargo de Pedro Aragón Rincón), Barcelona, Paidós, 1995.
—, ZABALA, S. *Hermeneutic communism: from Heidegger to Marx*, Nueva York, Columbia University Press, 2011.

ÍNDICE

Presentación, *por Rafael Argullol* 7

Introducción 9

1. El recorrido de un fracaso: breve historia de la incapacidad científica para abordar la experiencia prerreflexiva 15
1.1. Génesis de la ruptura 15
1.2. La explosión de la razón: Modernidad y Romanticismo 18
1.3. Recrudecimiento de la batalla en la contemporaneidad 33

2. Bergson y su rechazo al pensamiento conceptual 51
2.1. La *durée* 52
2.1.1. Los estados de conciencia. ¿Proyección en un medio homogéneo o penetración mutua de los estados? 52
2.1.2. La linealidad del tiempo 55
2.1.3. Coexistencia del pasado y el presente: el pasado vivo 56
2.1.4. La inmovilidad del tiempo 60
2.1.5. El poder del lenguaje y las exigencias del ámbito social 62
2.2. La inteligencia 64
2.2.1. Los pilares de la inteligencia: la acción del sujeto y la naturaleza del objeto 64
2.2.2. Inteligencia e instinto: la convivencia de dos realidades de orden distinto 66
2.2.3. La inteligencia capta la inmovilidad 68
2.2.4. La inteligencia determina la concepción de *tiempo espacializado* 71
2.3. El pensamiento conceptual 72
2.3.1. La soberanía del concepto conduce a una representación ficticia de la realidad 72
2.3.2. El método cinematográfico del pensamiento 75
2.3.3. El pensamiento busca leyes 76

2.4. La intuición 79
2.4.1. La intuición no sobrevuela la realidad 79
2.4.2. La intuición es un acto simple que penetra en la interioridad del objeto 81
2.4.3. La intuición de la *durée* 82
2.5. Comunicación de lo intuido 84
2.5.1. Inutilidad del concepto y del lenguaje ordinario 84
2.5.2. La flexibilidad del lenguaje 85
2.5.3. Una metafísica *progresiva* 87
Consideraciones finales 88

3. Merleau-Ponty y las insuficiencias del pensamiento de sobrevuelo 91
3.1. Consideraciones generales 92
3.2. Tiempo no constituido y tiempo mítico: la temporalidad en Merleau-Ponty 96
3.2.1. Esencial imbricación de pasado, presente y futuro: conciencia y tiempo originario 97
3.2.2. Pasado y tiempo mítico: años ciencuenta y sesenta 102
3.2.3. Pasado y memoria voluntaria: Marcel Proust y el tiempo recobrado 105
3.2.4. La frase de Vinteuil y el amor de Swann 109
3.2.5. La presencia de Proust en la concepción de Merleau-Ponty 110
3.3. El estado prístino de la realidad revela la incompetencia del pensamiento de sobrevuelo, en general, y de la conciencia constituyente, en particular 112
3.3.1. Descartes: *res cogitans* y certeza 113
3.3.2. Fichte: el *Ich* y la *Tathandlung* 115
3.3.3. Husserl y la fenomenología transcendental 117
3.3.4. Las dificultades que acarrea la entronización del sujeto 118
3.3.5. El impensado de Husserl: su afirmación de un ámbito de sentido prerreflexivo 120
3.4. La intraontología: el Ser bruto y la penetración recíproca 121
3.4.1. La impotencia de la reflexión 124
3.4.2. El pensamiento dialéctico no sobrevuela la realidad 126
3.4.3. Las esencias operantes 129
3.4.4. El quiasmo 131
3.5. El lenguaje operante 132
Consideraciones finales 136

4. Anatomía de un hurto 139
4.1. Antecedentes del delito 139
4.2. Breve historia del hurto 148

4.3. Neurociencia y memoria 155
4.3.1. Registros sensoriales 157
4.3.2. *Working Memory* 163
4.3.3. El estudio de las amnesias como fuente de descubrimiento neurocientífico de la memoria a corto plazo 164
4.3.4. El problema neurocientífico de la *memoria a corto plazo*: irrupción de la *Working Memory* 169
4.3.5. La recuperación de la información según el discurso neurocientífico 175
4.4. Neurociencia de la percepción 178
4.4.1. Fisiología de la visión 178
4.4.2. Estructura y mecanismos retinianos 180
4.4.3. Las vías visuales del cerebro 183
4.4.4. Las dos grandes vías neurales: desarrollo de la información en las áreas visuales primaria y secundaria 186
4.4.5. Las ilusiones perceptivas como problemática intrínseca a la explicación neurocientífica de la visión 188
4.5. Lenguaje y neurociencia 192
4.5.1. Neuroimagen del lenguaje 194
4.5.2. Sustrato neural del lenguaje: modelos explicativos 195
4.5.3. La afasia como argumento neurocientífico a la producción cerebral de lenguaje 205
4.6. *Excursus* neurocientífico: la plasticidad neuronal 209
4.7. Filósofos del hurto 214
4.8. Reconquista de la experiencia 221
Consideraciones finales 243

5. Multiplicidad metodológica e historicidad conceptual 247
5.1. Multiplicidad metodológica: el caso del arte 247
5.1.1. Schopenhauer y la musicalidad como nuevo *órganon* de la filosofía 251
5.1.2. John Cage y la apuesta por la experiencia musical 256
5.2. Historicidad conceptual 267
Consideraciones finales 295

Conclusiones 301

Bibliografía 305